


# دراسات في الأدب الأندلسي



(بياض ورياض) القرن ١٣ ـ بياض يغني لرياض على أنغام العود (مكتبة الفاتيكان)

الدكتور
فايز القيسي




مركز زايد للتراث والتاريخ



# هذا الكتاب

يمثل ثمرة طيّبة من ثمرات وعي مؤلفه بالقضايا والمشكلات التي شُغل بها المثقفون الأندلسيون على اختلاف ميادين إبداعهم شعراً ونثراً ، والهموم المشتركة التي كانوا ينطلقون منها ، والأهداف المتشابهة التي كانوا يسعون إلى تحقيقها من جهة ، وقدرة المؤلف على تحليل هذه القضايا في ضوء عدد من طرائق النظر النقدي المعاصر من جهة أخرى .

ومما يزيد في أهمية هذا الكتاب أنّه يتضمن قراءة نصية لقصة «بيّاض ورياض» ، لمؤلف أندلسي مجهول ، تناولت أحداث حب عذري جرت في المشرق العربي ، وهي قصة ما تزال مخطوطة ، ومجهولة لجمهرة الباحثين في السرديات العربية التراثية .








مركز زايد للتراث والتاريخ

ZAYED CENTER FOR HERITAGE AND HISTORY



ص.ب. ٢٣٨٨٨ العين - الإمارات العربية المتحدة

هاتف: ٧٦١٥١٦٦ - ٣ - ٩٧١ - فاكس: ٧٦١٥١٧٧ - ٣ - ٩٧١

P.O.BOX 23888 AL AIN - U.A.E - TEL: 971-3-7615166

FAX: 971-3-7615177 - E-mail: zc4hh@zayedcenter.org.ae

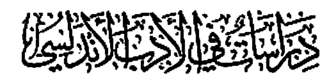



# دراسات في الأدب الأندلسي

الدكتور
فايز القيسي




مركز زايد للتراث والتاريخ


دراسات في الأدب الأندلسي

| | |
|---|---|
| رقم التصنيف | : ديوي 953.071.810<br>أدب أندلسي، شعر، نثر، نقد أدبي |
| المؤلف ومن هو في حكمه | : د. فايز القيسي |
| عنوان الكتاب | : دراسات في الأدب الأندلسي |
| الموضوع الرئيسي | : ظاهرة العطلة لدى الكتّاب الأندلسيين<br>- أدب الديارات في الأندلس<br>- بناء السرد التراثي: قصة بياض ورياض نموذجاً<br>- رسائل أبي المطرف بن الدباغ: موضوعاتها وسماتها الفنية |
| قيد الكتاب | : تم قيد الكتاب في سجل الإيداع النوعي، بقسم الملكية الفكرية وحقوق المؤلف بوزارة الإعلام والثقافة<br>تحت رقم: أ م ف ٢٣٨/٤ - ٢٠٠٢ م<br>تاريخ ٢١/٩/٢٠٠٢ م |
| الناشر | : مركز زايد للتراث والتاريخ - العين - دولة الإمارات العربية المتحدة |
| توصيف الكتاب | : مقاس ١٧ X ٢٤، عدد الصفحات ٢٤٠ |
| الرقم الدولي | : ردمك ISBN 9948 - 06 - 092 - X |



الطبعة الأولى

٢٠٠٣ م ـ ١٤٢٤ هـ




مركز زايد للتراث والتاريخ

ZAYED CENTER FOR HERITAGE AND HISTORY

ص. ب. ٢٣٨٨٨ العين - الإمارات العربية المتحدة - هاتف : ٧٦١٥١٦٦ - ٣ - ٩٧١ - فاكس: ٧٦١٥١٧٧ - ٣ - ٩٧١

P.O. BOX: 23888 AL AIN - U. A. E. - TEL: 971 - 3 - 7615166, - FAX: 971 - 3 - 7615177

E-mail: zc4HH@zayedcenter.org.AE



بسم الله الرحمن الرحيم

# إهداء

إلى القابضين على جمر الصَّبر في زمن انشغالي بالبحث...

إلى أسرتي الصَّغيرة : أم أوس، وأوس، وعون، وزيد،

ثمرة من ثمار صبرهم.

فايز

# كلمة المركز

يعدُّ التراث الأدبي في الأندلس جزءاً ساطعاً من تراثنا العربي الإسلامي الذي نتطلع إلى إحيائه وبعثه من جديد؛ لينير لنا بعض الجوانب من تاريخنا الفكري والأدبي، التي ما تزال بحاجة ماسة إلى الدراسة والبحث.

وانطلاقاً من هذه الرؤيا يجيءُ إصدار هذا الكتاب الذي تناول ظاهرة تداخل الواقع الاجتماعي والذاتي عند الأدباء الأندلسيين، من خلال تتبع عدد من القضايا الأدبية ـ الاجتماعية، في ما وصل إلينا من نصوص الشعر، وأدب الرسائل، والمقامات الأندلسية، التي تنتمي إلى عصور تاريخية متباينة مرَّت بها الأندلس.

وتبدو أهمية هذا الكتاب في أنه يمثل ثمرة طيِّبة من ثمرات وعي مؤلفه الدكتور فايز القيسي، أستاذ الأدب الأندلسي المشارك، في جامعة الإمارات العربية المتحدة، بمدى التشابه بين القضايا والمشكلات التي شُغل بها المثقفون الأندلسيون على اختلاف ميادين إبداعهم شعراً ونثراً، والهموم المشتركة التي كانوا ينطلقون منها، والأهداف المتشابهة التي كانوا يسعون إلى تحقيقها من جهة، وقدرة المؤلف على تحليل هذه القضايا في ضوء عدد من طرائق النظر النقدي المعاصر من جهة أخرى، وهو أمر محمود، ومطلب منشود؛ إذ تلتقي فيه الطريقة الأصيلة للثقافة العربية الإسلامية بالطرائق النقدية المعاصرة.

ومما يزيد في أهمية هذا الكتاب أنَّه يتضمن قراءة نصية لقصة «بياض ورياض»، لمؤلف أندلسي مجهول، تناولت أحداث حب عذري جرت في

المشرق العربي، وهي قصة ما تزال مخطوطة، ومجهولة لجمهرة الباحثين في السرديات العربية التراثية.

لذا، فإن مركز زايد للتراث والتاريخ إذ يسرُّه أن يُقدِّم هذا العمل العلمي ليأمل أن يجد فيه الباحثون في التراث العربي الإسلامي في الأندلس ما ينفعهم، ويعمِّق صلتهم بقضايا الأدب العربي التي نبعت من بلاد الأندلس.

**والله ولي التوفيق..**

**مدير المركز**
**د. حسن محمد النابودة**

# إضاءة

«إنَّ ثمرةَ هذا الأدب، العالي الرُّتَب، رسالةٌ تُنْثر وتُرسَل، وأبياتٌ تُنْظَم وتُفْصَل، وما زال في أُفقنا هذا الأنْدَلُسي القَصِي إلى وقتنا هذا من فُرسان الفنّين، وأئمّةِ النوعَيْن، قومٌ هم ما هم طيبَ مَكاسِر، وصفاءَ جواهر، وعُذُوبةَ مواردَ ومصادر؛ لَعِبوا بأطراف الكلام المشقّق، لَعِبَ الدُّجَى بجفون المؤرَّق، وَحَدَوْا بفنون السّحر المنَمّق، حُداء الأعْشَى بِبناتِ المحلّق، فصبّوا على قوالب النجوم، غرائب المنثور والمنظوم؛ وباهَوْا غُرَرَ الضُّحى والأصائل، بعجائب الأشعار والرسائل».

ابن بسّام الشّنْتريِنيُّ في مقدمة كتاب الذخيرة.

## المقدمة

ذهبت الأندلس، ولم يبرح مني حبها، وتعلُّقي بأدبها، منذ أن أنجزت أوَّل كتبي عنها «أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري»، الذي علَّمني معنى انحياز الأدباء للأمة، وقدرتهم على قراءة المستقبل الأندلسي، بعيني زرقاء اليمامة، لأنهم أوعب من غيرهم.

ولقد تتبعت عبر سنوات من البحث عدداً من القضايا والمشكلات العامة التي شُغل بها أدباء الأندلس ومثقفوها، على اختلاف ميادين إبداعهم نثراً وشعراً، والهموم المشتركة التي كانوا ينطلقون منها، والأهداف السامية التي كانوا يسعون إلى تحقيقها، في سبيل بقاء مجد الأمة وسلطانها في أرض الأندلس.

وكان أن أتى هذا التتبع العلمي الجادُّ أكله في مجموعة من الدراسات العلمية التي تناولت بعضاً من تلك القضايا والظواهر الاجتماعية الأدبية في ضوء طرائق التحليل النقدي المعاصرة، وكانت قد نُشرت في مجلات علمية متخصصة محكَّمة، في أزمان مختلفة، وآثرت أخيراً أن أجمعها في هذا الكتاب؛ ذلك أنَّها تتكامل فيما بينها منهجاً وأفكاراً وعصوراً. وتنطلق هذه الدراسات من تناول ظاهرة تداخل الواقع الاجتماعي والذاتي عند الأدباء الأندلسيين، على اختلاف ميادين إبداعهم الأدبي شعراً ونثراً، فقد استطاع خطابهم الأدبي أن يتجاوز التعبير عن تجارب فردية إلى التعبير عن قضايا اجتماعية أدبية وحالات حضارية عامة تجتاح المجتمع الأندلسي من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب.

وتأتي الدراسة الأولى منها في إطار بحث الحالة الاجتماعية للكتَّاب الذين كانوا يعملون في دواوين الرسائل، في الأندلس في القرن الخامس

الهجري، من خلال تتبع الحديث عن ظاهرة العُطلة بين أصحاب الأقلام، في ما وصل إلينا من نصوص أدب الرسائل والمقامات في ضوء علم النفس الاجتماعي.

أمّا الدراسة الثانية فقد تناولت أدب الديارات في الأندلس: دراسة في صورة المستعربين في الأندلس، وجاءت في إطار دراسة العلاقة الحضارية بين المسلمين والنصارى في الأندلس الإسلاميَّة، من خلال تتبع صورة المستعربين في ما وصل إلينا من نصوص أدب الديارات الأندلسيَّة.

وناقشت الدراسة الثالثة بناء السرد التراثي من خلال قراءة نصية لقصة «بياض ورياض» لمؤلف مجهول، كانت قد وصلتنا من الغرب الإسلامي، وتناولت أحداث حب عذري جرت في الشرق العربي، وقد أفاد البحث من الشكلانية الروسيَّة والتفكيكية آخذاً بعين الاعتبار أهمية الزمان والمكان والإنسان - بصفتها مكونات للعمل القصصي - في تشكيل الموضوع الرئيس في القصة. وقد تضمّن التحليل بناء الزمان بما في ذلك التواتر والديمومة، والرؤية السردية، وبناء الشخصية.

أمَّا الدراسة الرابعة فتناولت أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، من خلال دراسة رسائل الوزير الكاتب أبي المُطَرِّف بن الدباغ التي يغلب عليها الاتجاه الاجتماعي، وجاء معظمها مملوءاً بالشكوى من الزمان واضطراب الأحوال، وجرى بعضها مجرى القصص والحكايات، وجارى فيها ابن الدَّباغ أترابه كُتَّاب الأندلس، في الأخذ بالمثل الأعلى السائد، والسير على مقاييس العصر الأدبيَّة.

ويسرُّني، وأنا أقدِّم هذا الكتاب، أن أتوجه بأوفر الشكر إلى الأخ الدكتور حسن النابودة، مدير مركز زايد للتراث والتاريخ، الذي لم يدخر جهداً في سبيل إصدار هذا الكتاب ضمن سلسلة منشورات المركز التراثية.

وبعد، فأرجو أن يكون فيما قدّمتُ ما يفيد الباحثين في الأدب الأندلسي خاصة، والأدب العربي عامة، فإن كنت قد وفقتُ، فهذا فضل من الله عظيم، وإن كنت قد قصَّرت، فأرجو أن يكون عذري في تقصيري أنِّي بذلتُ ما في وسعي في سبيل إنجاز هذا العمل وتنقيحه.

**والله ولي التوفيق..**

**العين - ٢٠٠٢ م** **الدكتور فايز القيسي**

ظاهرة العطلة عند أصحاب الأقلام في الأندلس
في القرن الخامس الهجري

«ثم إنَّ... سوقَ الأدب قد كَسَدتْ، وجرةَ السلطان قد همدت... وأقلامنا يومئذٍ في عُطْلة، ومحابرُنا في عُقْلةٍ، وكتبُنا تحت مَوْجدةٍ....».

«ابن برد الأصغر»

## المقدمة(*)

احتلَّ الكُتَّاب في الأندلس في عصر الخلافة الأموية وملوك الطوائف منزلة رفيعة لا تقلُّ حظاً في الرفعة والسمو عن مكانة القضاة والفقهاء، في نظر الخاصة والعامة. وتعود شهرة الكُتَّاب في الأندلس إلى ارتباط خطَّة الكتابة بالرئاسة والسلطان. فقد كانت حاجة السلطان إلى كاتب يعينه في تصريف أمور الدّولة جليلة وعظيمة[1]. ولهذا كان الكُتَّاب في الغالب رجال دولة، ومن فرسان السياسة الذين شكّلوا فئة الموظفين المثقّفين، وكانوا يصنّفون ضمن حاشية السلطان[2]. وكان كُتَّاب الأندلس على ضربين،

---

(*) نشر هذا البحث في مجلة المنارة، جامعة آل البيت، م ٤، ع ٤، آيار، ١٩٩٩.

(١) انظر: المقّري، أحمد بن محمد التلمساني (١٠٤١هـ/١٦٣٢م)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ٨ج، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨، ج١، ص٢١٧؛ عبدالرحمن عبدالرؤوف الخانجي، فن المقامة والرسالة الأدبيَّة في الأندلس، رسالة دكتوراه مخطوطة، جامعة القاهرة، ١٩٧٤، ص٢٢٩؛ فايز القيسي، أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، ط١، دار البشير، عمان، ١٩٨٩، ص٤٢.

(٢) انظر: ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد الحضرمي (ت٨٠٨هـ/١٤٠٦م)، مقدمة ابن خلدون ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة، مراجعة د. سهيل زكّار، ط٢، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٨، ص٣٠٧؛ ابن بسام، أبو الحسن علي الشنتريني (٥٤٢هـ/١١٤٨م)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ٤ق٨م. تحقيق، د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٠، ق١م١، ص٢٤٣-٢٤٤؛ د. الحبيب الجنحاني، «المفكر والسلطة في التراث العربي الإسلامي»، في الانتلجنسيا العربية: المثقفون والسلطة، تحرير د. سعد الدين إبراهيم، ط١، منتدى الفكر العربي، عمان، ١٩٨٨، ص٤٣-٦١، ص٥٢.

أولهما كاتب الرسائل ومهمته الإشراف على جميع مكاتبات الدَّولة الرسميَّة. وثانيهما كاتب الزمام ويقوم على شؤون بيت المال[١].

ولقد أدرك المجتمع الأندلسي وعلى رأسه الخلفاء والأمراء وكبار الكُتَّاب أهمية الرسائل وضرورة الاهتمام بالقيم الجمالية والفنيَّة فيها، باعتبارها مرآة واقع الدّولة، ومستواها الحضاريّ، ولمَّا كان الكاتب لسان الخليفة أو الأمير، فإنّ سمعة الخلافة والدَّولة ترتبط بما تتصف به الرسائل التي يدبّجها الكاتب من فن أدبي وقيم جمالية، وإن أي عثرة قلم أو سهوة بال من خطأ أو إعجام أو تصحيف ينقص من قدر الخلافة؛ لهذا أصبح الاهتمام بالرسائل والخطوط جزءاً من سياسة الدَّولة الأدبيَّة وخاصة عند نهايات القرن الرابع الهجري[٢]. وشغل الكُتَّاب بشروط الكتابة وأدواتها المختلفة التي يجب توافرها فيمن أراد أن يشغل منصب الكتّاب، فقد كانوا يختارون كتّاب الرسائل من أهل الأدب، وممن ملكوا تقاليد البلاغة والثقافة، واتصفوا بالمَلَكة البيانية وغيرها من أدوات الكتابة، وما يتصل بذلك من قبول الصورة وسلامة الجوارح؛ ذلك أنه كان يجالس الحاكم ويلازمه[٣].

وممّا زاد في أهمية الكتابة وأعلامها أنها كانت الأداة التي تمنح صاحبها حق الوصول إلى المناصب العليا في الدّولة، فقد استطاع عدد من

---

(١) انظر: المقّري، نفح الطيب، ج١، ص٢١٧.

(٢) انظر: ابن بسام، الذَّخيرة، ق١م١، ص١٠٦-١٠٧، ابن شهيد الأندلسي، أبو عامر أحمد بن عبدالملك (ت٤٢٦هـ/ ١٠٣٥م)، ديوان ابن شهيد الأندلسي، جمعه وحققه د. يعقوب زكي، راجعه د. محمد علي مكي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، (د.ن) المقدمة، ص١٥-١٦.

(٣) لمزيد من التفصيل حول الشروط التي يجب أن تتوفر في أرباب الأقلام، انظر: ابن بسام الذَّخيرة، ق١م١، ص٢٤٣-٢٤٤؛ الكلاعي الإشبيلي، أبو القاسم محمد بن عبدالغفور (ق٦هـ/ ١٢م)، إحكام صنعة الكلام، حققه وقدّم له د. محمد رضوان الداية، ط٢، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥، ص٢٤٠-٢٥٠، ابن خلدون، المقدمة، ص٣٠٧.

الكُتَّاب الأندلسيين أن يبلغوا مرتبة الوزارة، وذلك لما كانوا يبدونه من براعة في الكتابة وتصريف أمور الدّولة[1].

وقد تحدَّث ابن برد الأصغر عن أهميَّة السيف والقلم ودروهما في الحياة، فهما وسيلتان للوصول إلى المجد والشرف والمراتب العليا، حيث يقول: «وإنَّ السيف والقلم لمَّا كانا مصباحين يهديان إلى القصد، مَنْ بات يسري إلى المجد، وسُلَّمين يُلْحقان بالكواكب من ارتقى لساميات المراتب، وطريقان يَشْرعان نهج الشّرفِ لمن تقرَّى إليه...»[2].

ولمَّا حَلَّ القرن الخامس الهجري دخلت الأندلس عصر ملوك الطوائف الذي اتَّسم بالانهيار السياسي التام نتيجة انقسام الدَّولة الواحدة إلى دويلات متعددة. وشهدت البلاد عدداً كبيراً من التحولات السياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصادية الخطيرة، غير أنّها شهدت نهضة أدبية كبيرة[3].

ومهما يكن من أمر، فقد كان المثقّفون ومنهم أصحاب الأقلام من موظفي الدولة أكثر فئات المجتمع الأندلسي تأثراً بهذه التحولات الجديدة، ربَّما لأنهم كانوا أوعب من غيرهم في الإحساس الشَّفاف الجارف بعظم المصائب وآثار الفتن؛ فضلاً عن أنهم كانوا أقدر من غيرهم في تشكيل رؤية للذات وللآخرة؛ وأنهم يمثّلون نماذج ساطعة في تاريخ الأندلس لوعي

---

(١) انظر: د. إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي: عصر الطوائف والمرابطين، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٨، ص٨٢؛ فايز القيسي، أدب الرسائل، ص٤٢.

(٢) ابن بسام، الذخيرة، ق١م١، ص٥٢٣.

(٣) يذكر الشّقندي في رسالته في الدفاع عن الأندلس أنه كان في تفرّق ملوك الطوائف في بلاد الأندلس «اجتماع على النعم لفضلاء العباد، إذ نفّقوا سوق العلوم، وتباروا في المثوبة على المنثور والمنظوم...» انظر: المقّري، نفح الطيب، ج٣، ص١٩٠. ولمزيد من التفصيل انظر: المراكشي عبدالواحد بن علي التميمي (ت٦٤٧هـ/١٢٤٩م)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد علي العريان، لجنة إحياء التراث الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٣، ص١٢٨، ١٥٨؛ القيسي، أدب الرسائل، ص٥١.

الذات الذي يتمثّل بإدراكهم الواجب الملقى على عاتقهم، ووعي الآخر الذي يتمثّل بقدرتهم على التنبُّؤ بمصير الأمة، فليست المسألة حرصاً أنانياً أو دفاعاً عن مصالح ذاتية فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى التعبير عن حالة حضارية عامة تجتاح مجتمعاتهم الضيِّقة، والمجتمع الأندلسي بشكله المتماسك من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب، ونشدان لواقع لا يحلُم به إلاّ من كان على مُستوى وعيهم بالمرحلة وثقافتهم الواسعة[1].

وتكشف رسالة لأبي عامر بن شهيد (ت٤٢٦هـ/ ١٠٣٤م) عن ذلك بجلاء، إذ تمثّل تعبيراً عن حالة سخط جماعيّة، نتيجة تحييد المثقف وعلو الخطاب السياسي على حسابه، بل يتجاوز خطاب ابن شهيد المكان والزمان إلى المستقبل، وإلى تشكيل رؤية حضارية عامة مفعمة بالتنبّؤ وقراءة المستقبل؛ بيد أن العام هنا لا يلغي الخاص، بل يعاضده لتكون التجربة الفردية تعبيراً عن حالة جماعيّة للمثقف الأقدر ـ كما قلنا ـ تعبيراً عن شكل عام لعلّهُ يمسُّ عامة الناس أكثر من المثقفين، لكن المثقّفين يملكون أداةً يعبّرون من خلالها عن صرخاتهم الحادّة ضد أشكال التعسف والتفكك والقتل، حيث يقول ابن شهيد: «وأصْلُ قلّة هذا الشأن، وعدم البيان، فسادُ الأزمنة، ونُبُوّ الأمكنة، وإنّ الفتنة نسخٌ للأشياء، من العلوم والأهواء، تَرى الفَهِمَ فيها بائِرَ السلعة، خاسر الصّفقة، يُلْمَحُ بأعيُن الشُّنان، ويُسْتَثْقلُ بكل مكان...»[2].

ولعل من أهم الظواهر الأدبيَّة ـ الاجتماعيَّة اللافتة للانتباه شيوع ظاهرة العُطلة بين أصحاب الأقلام، التي تمثلت بفقدان هؤلاء الكُتَّاب

---

(١) انظر: أحمد الطاهري، «المناخ الثقافي والتطورات الفقهية بالأندلس خلال عصر الطوائف»، في دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس: عصري الخلافة والطوائف. (د.ن)، الرباط، ١٩٨٩، ص١٢٣-١٤٢، ص١٢٨-١٢٩؛ القيسي، أدب الرسائل، ١٦٥-١٧٥.

(٢) ابن بسام، الذخيرة، ق١ م١، ص٢١٢.

وظائفهم في دواوين الكتابة وعجزهم عن الحصول على وظائف تتفق وطبيعة مواهبهم الأدبية، وقدراتهم الفنية، وقد طالت إلى الجانب المغمورين ومتوسطي الحال كبار الكُتَّاب في هذا العصر[1]. وتحاول هذه الدراسة تتبع حديث الكُتَّاب أنفسهم عن هذه الظاهرة في ما وصل إلينا من نصوص الرسائل والمقامات، مستفيدةً من بعض الدراسات الحديثة في ميدان علم النفس الاجتماعي.

لقد كشف أبو القاسم بن الجدّ عن هذه الظاهرة في رسالة كتبها إلى أحد الأعيان يطلب فيها عملاً لكاتب كانت له منزلة رفيعة بين الكُتَّاب، وتصرّف مشهور في فنون البيان، «ثم ألقت عليه العُطْلةُ ثِقْل جِرَانها، وجَرت به ملء عنانِهَا، حتَّى انتسفت ما كان بيده، وحلّت جميع عُقده...»[2].

وكتب ابن زيدون (ت٤٦٣هـ/ ١٠٧٠) رسالة إلى الوزير الأديب أبي عامر محمد ابن مسلمة وزير المعتضد بن عبَّاد، من أجل أن يتوسط لدى ولي أمره من أجل الحصول على وظيفة في بلاطه؛ ليدفع عن نفسه «ما تقتضيه العُطْلةُ من إظلام الخاطر، وصدأ النَّفس، ويجنبه طول المقام من إخلاقِ الدِّيباجة وإرْخَاصِ القَدْر...»[3].

---

(١) انظر: الطاهري، «المناخ الثقافي والتطورات الفقهية بالأندلس خلال عصر الطوائف»، ص١٣٠، حول مفهوم العُطْلة (البطالة) انظر: ناتاليا يفريموفا وتوفيق سلّوم، معجم العلوم الاجتماعية: مصطلحات وأعلام، دار التقدّم، موسكو، ١٩٩٢، ص١١٧؛ ميشيل مان، موسوعة العلوم الاجتماعية، نقلها إلى العربية عادل مختار الهواري وسعد عبدالعزيز مصلح، ط١، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤، ص٧٣٨؛ نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين، معجم العلوم الاجتماعية، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥، ص٩٤.

(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٢، م١، ص٣٠٨.

(٣) ابن زيدون، أبو الوليد أحمد بن عبدالله (ت٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م)، ديوان ابن زيدون ورسائله، شرح وتحقيق علي عبدالعظيم، دار النهضة المصرية للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٥٧، ص٧٦٤-٧٦٦.

وقد أشار ابن برد الأصغر إلى أنه كان قد عانى من ظاهر العطلة بعد وفاة جده أحمد بن برد الأكبر (ت٤١٨هـ/١٠٢٧م)، كما أشار إلى بعض العوامل التي أدّت إلى شيوع هذه الظاهرة الخطيرة بين كبار الكُتَّاب الأندلسيين في مطلع القرن الخامس الهجري، حيث يقول: «ثمَّ إنَّ... سوقَ الأدب قد كَسَدتْ، وجمرةَ السلطان قد همدت... وأقلامنا يومئذٍ في عُطْلة، ومحابرُنا في عُقْلةٍ، وكتبُنا تحت مَوْجدةٍ....»[1].

كذلك فقد كتب أبو محمد بن عبدالبر رسالة إلى عبدالعزيز بن أبي عامر أمير بلنسية يطلب إليه تقليده منصباً رفيعاً في دولته بعد أن عانى من العطلة في أول أمره، ويرجو أن يقرِّبه من رحابه، ويزيد من عنايته به، حيث يقول: «وإنَّما أُهدي إلى مولاي خدمتي، وأضع في ميزان اختياره همَّتي، لأمتازَ في جُملة عبيده، وأُشهر في خَدَمَتِه وَعديدِه...»[2].

إنَّ اختلاف الفترات التاريخية التي تعود إليها الرسائل التي تتحدث عن ظاهرة العطلة بين أصحاب الأقلام الذي أشرنا إليهم تشير إلى الامتداد الزمني لهذه الحالة، فبعضها يعود إلى مطلع القرن الخامس الهجري، وبعضها الآخر يعود إلى منتصف القرن، وتشير بعض المصادر الأدبيَّة والتاريخية إلى أن هذه الظاهرة قد شملت أيضاً بعض الأدباء عقب سقوط إمارات الطوائف على يد المرابطين. فقد ذكر الفتح بن خاقان أن نجم الكاتب أبي عامر بن عقال قد تألَّق في سماء الكتابة في دولة بني القاسم أصحاب البونت «فلمَّا خوت نُجُومُهم، وعفتْ رسومهمُ انحطَّ عن ذلك الخُصوص، وسقط سقوط الطائِر المقصوص، وتصرَّف بين وجود وعدم، وتحرَّف قاعداً حيناً، وحيناً على قدم»[3].

---

(١) ابن بسام، الذخيرة، ق١، م١، ص٤٨٨.

(٢) ابن بسام، المصدر السابق، ق٣، م١، ص١٦٩.

(٣) ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد الإشبيلي (ت٥٢٩هـ/١١٤٥م)، مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، دراسة وتحقيق محمد علي شوابكة، دار عمّار ومؤسسة الرسالة بيروت، ١٩٨٣م، ص٣٥٠.

ومهما يكن من أمرٍ فإنَّ رسائل العطلة والأخبار الأدبية والتاريخية التي أشرنا إليها تبين أن حالات العطلة بين أصحاب الأقلام داخل المجتمع الأندلسي لم تكن ظرفيَّة. كما أنها كانت منتشرة مكانياً انتشارها زمنياً فنجدها في إشبيلية والمريَّة وقرطبة وغيرها، ويدلُّ ذلك على أنَّ العطلة كانت حالة عامة شاملة وقع تحت وطأتها عدد كبير من الكُتَّاب الأندلسيين، ولعلَّ ذلك يفسر ظاهرة تزاخم بعض أهل الأقلام على أبواب القصور لعرض خدماتهم، وتنافس الأدباء على كسب ودِّ الأمراء والتقرب إليهم.

لقد حاول الكُتَّاب الذين عانوا من ظاهرة العطلة، أن يحدِّدوا بعض الأسباب التي قادت إلى هذه الظاهرة الاجتماعيَّة ـ الأدبية، وكان في مقدمتها فساد الأحوال العامة في المجتمع الأندلسي، وكثرة المحن والمصائب، وانهيار الأخلاق وانعدام الأمن الاجتماعي، وضعف الوازع الدِّيني في نفوس الناس، وغيرها من أسباب الشر، وعوامل الفساد التي حالتْ دون تطوّر المجتمع الأندلسي ونهضته.

ويُعيد أبو الفضل محمد بن عبدالواحد البغدادي هذه الظاهرة إلى جملةٍ من العوامل تكاد تشكّل قاسماً مشتركاً بين المثقّفين الذين أشاروا إليها؛ من ذلك موت الفضائل وانتشار الرذائل، وتراجع دور الأدب والعلم في تسيير الحياة، وانعدام الأمن وسيادة قيم الخيانة والنفاق والبلاء والظلم والتعسُّف[١]. وكانت النتائج الحتمية ـ كما يراها البغدادي ـ تتمثّل في الجهل وانتشار الوسائل الرخيصة لكسب العيش والنهب والسَّلب والحرب[٢].

لقد كان الكُتَّاب الأندلسيون أكثر فئات المجتمع تأثراً بهذه الأوضاع،

(١) انظر: نص رسالة البغدادي في: ابن بسام، الذخيرة، ق٣، م١، ص٤١١.

(٢) انظر: ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص٤١١.

إذ تعرضوا للفقر والتشرُّد، فلم يعد الواحد منهم قادراً على الاحتفاظ بوظيفته في ديوان الرسائل في موطنه. كما أن بعضهم عجز عن إيجاد فرصة للعمل في المؤسسات الثقافية والخطط الإدارية والإمارات الأخرى، مما أوقعه في العُطْلة.

ومن هذه الأسباب أيضاً الاختلال الذي أصاب النظام السياسي للدولة في الأندلس، إذ أدَّى ذلك إلى تغيّر سياسة الدّولة الأدبيّة لدى كثير من أمراء الطوائف، الذين اعتمدوا على الجند في توطيد سلطانهم، وقد قاد ذلك إلى تأخر مرتبة أصحاب الأقلام عن مراتب أصحاب السيف، وهو أمر طبيعي إذ إنّ العلاقة بين الأدب والأدباء وأطوار نشأة الدولة، وازدهارها ثم اضمحلالها قوية جدّاً، أي أن العلاقة بين الوضع الأدبي، والنظام السياسي في الدولة علاقة ليست مماثلة.

ومما يؤكد ذلك ما يذهب إليه ابن خلدون من أن الحاكم يكون أشد حاجة للسيف في مرحلة نشأة الدولة واضمحلالها، حيث يكون أهل السيف شركاء في المعرفة في بداية نشأة الدولة وشركاء في الحماية في حالة ضعفها وهرمها، وفي المرحلتين يكون للسيف وأهله مزية على القلم وأهله، فيصير أرباب السيف أوسع جاهاً، وأكثر نعمة، وأسنى إقطاعاً، أمّا في المرحلة الوسطى حيث يستغني صاحب الدولة بعض الشيء عن السيف، يكون القلم هو المعين في إرساء دعائم الاستقرار، وفي مباهاة الدول، ويكون أرباب القلم هم الأوسع جاهاً، والأعلى زينة، والأعظم نعمةً وثروة، والأقرب إلى السلطان مجلساً[1].

لقد كتب ابن برد الأصغر رسالة في المفاخرة بين السيف والقلم إلى مجاهد العامري، الذي كان من كبار ملوك الطوائف الذين اعتمدوا على

---

(١) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص٣١٨.

الجند في توطيد سلطانهم، وقد أدَّى ذلك إلى تأخر مرتبة أصحاب الأقلام، لقد أشاد بفعل الكُتَّاب ودورهم في توطيد السلطان، حيث لا يستطيع السلطان الاستغناء عنهم، مهما كانت الدولة قوية فهي بحاجة إليهم لتسجيل مآثرها ونشر محاسنها وإدارة أمورها. وينبِّه إلى ما حلَّ بالكُتَّاب من ضعة ويستجدي في أخذ بعض الحق لهم من أصحاب السيوف، بل هو يدعو إلى مساواة أصحاب الأقلام بأصحاب السيوف[1].

ومن هذه الأسباب أيضاً ضعف الرابطة بين بعض الحكام الجدد ـ الذين لم يكونوا يحسنون تذوق العمل الأدبي البليغ ـ والكتابة الرفيعة نفسها، فقد جاءت الفتنة البربريَّة بعدد من الحكَّام وخاصة الصقالبة الذي كان سواءً عند كثير منهم سجعُ البلبل ورغاءُ الإبل ـ على حد تعبير ابن بسام ـ مما أدَّى إلى ضياع الأدب في مدة حكمهم[2]، حيث يقول إنّ «أكثرَ من لَفَظَتْهُ يومئذٍ تلك الفتنةُ القرطبيةُ، مِن الطبقة الأدبية، فأفلت من شَرَكِهَا، ونجا من دَرْكِها، قومٌ لم تكن لهم بيوت مشهورة، ولا حظوظ من الأدب موفورة، ولكنهم وجدوا ملوكاً أغماراً، لا يعرفون إلاَّ سُرى الليل ومتون الخيل، أسودَ شعابٍ، وأساودَ لِصَابٍ... واحتاجوا في جباية أموالهم وتدبير رجالهم، إلى ذلك الفل من الكُتَّاب القرطبيين الذين أصبحوا يومئذ أيدي سبا، وتفاريق العصا، فشاركوهم في نعمتهم، وألقوا إليهم بأزمَّتهم، متمهدين بتدبيرهم لأكنافهم، مؤتمِّين بهم في شقاقهم وخلافهم...»[3].

لقد أسرف ابن بسام في تحليل العلاقة بين الأديب والجندي ، خاصة عندما يكون الأخير مالكاً لزمام الأمور، وكأنّي به قد سبق ابن خلدون في

---

(١) انظر: نص الرسالة في: ابن بسام، الذخيرة، ق١، م١، ص٥٢٣-٥٢٨.
(٢) انظر : ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص١٤.
(٣) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص٢١-٢٢.

تحليله السابق، إذ إن الأديب يعتمد على الإقناع بالخطاب اللغوي، بينما يلجأ السياسي/العسكري إلى الإقناع عن طريق القوّة، حيث يتراجع دور الكلمة في هذه المرحلة بالذات.

وقد أدَّى ذلك إلى نوع من الاهتزاز الذي أصاب القيم التي ينظر بها رجال الدولة، من الجند المتنفذين وغيرهم للكتابة وأصحابها، مما قاد إلى تقلُّص دور الكُتَّاب المبدعين وانحسار مكانتهم بصفة عامة في بعض إمارات الطوائف. وقد أتاح هذا الأمر الفرصة لظهور فئة من غير ذوي الكفاية، من التجار والسوقة والجزَّارين والسماسرة وغيرهم، من المتنافسين على أبواب الأمراء لتولي كثير من جلائل الأعمال الإدارية والكتابية، في إطار سعيهم لتحقيق المجد الطارئ والسلطان المكتسب، والرفاه الاقتصادي[1].

وفي ظل هذه الأحوال عانى الكُتَّاب المبدعون من مظاهر الحرمان والاستلاب والإحباط ومكابدة مصاعب الزمان القاطعة عمّا يريدونه من سعي للمشاركة في بناء المجتمع الأندلسي وتطويره، لأنهم أصحاب مواهب فنيّة، وخبرات إدارية لا يستغني عنها ولاة الأمر، في إدارة شؤون رعيتهم.

---

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق١، م٢، ص٥٨٨-٥٨٩. ويذكر ابن سعيد أن حبلاس الرُندي، كان شاعراً لا يؤبه به لاختلال عقله، وكان ساقط الهمّة لا يتعدّى صلة الدرهم والدرهمين، ابن سعيد، علي ابن موسى (ت٦٨٥-١٢٨٨م)، المغرب في حلى المغرب، ج٢، حققه وعلّق عليه د. شوقي ضيف، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤، ج١، ص٣٣٦، يذكر الحجاري أن الأفوه البسطي كان خزّازاً ببلده، بالأدب وصار ينظم، ومدح الأعيان، فاشتهر اسمه، انظر: ابن سعيد، المغرب، ج٢، ص٧٩.

## أولاً: محاور الحديث عن ظاهرة العُطلة

جاء حديث الكُتّاب الأندلسيين عن ظاهرة العُطلة في النثر الفني في الأندلس في القرن الخامس الهجري ، في مجال الشكوى من الزمان وذمه، وتعداد مظالمه، وقد أبدعوا في وصف ما أثارته هذه الظاهرة من أسًى وإحساس بالظلم في نفوسهم، وما تركته من جروح وآثار في قلوبهم، ولا سيّما أن الشكوى «مَذْهَبٌ يجول فيه القولُ كلّ مجال، وينثال عليه الكلام أيَّ انثيال، وتتأتّى به الألفاظُ لازدواجها، وتتراءى المعاني في معرض إنتَاجها»[1].

ولقد اتخذوا من شكوى العُطْلة مجالاً لتحديد الأدواء والمعوقات في مسيرة المجتمع الأندلسي، ورسم صورة للإصلاح الاجتماعي والسياسي والإداري، واستطاعوا أن يصوروا كثيراً من أسباب العطلة ومظاهرها وآثارها الأدبية والاجتماعية، وما يتَّصل بها من كساد سوق الأدب، وانقلاب الموازين والمعايير الاجتماعية، والعيش في خصاصة.

### أ ـ كساد سوق الأدب

تزخر المصادر الأندلسية بآراء وشهادات عدد كبير من كبار الأدباء التي تعبّر عن كساد سوق الأدب وتراجع دور الأديب في بعض الإمارات في الأندلس في القرن الخامس الهجري، وتكشف عمَّا أصاب أصحاب الأقلام وأرباب العلم من أسًى وخيبة أمل وحرمان وإحباط، نتيجة ما آلت إليه الأحوال العامة في الأندلس، وما تلا ذلك من هدر في القدرات والكفايات

(١) ابن بسام، الذخيرة، ق٣، م١، ص٢٥٥.

العلميّة والأدبيَّة والإدارية، ومن الجليّ أن المعوقات والحواجز التي تقف دون قيام المثقفين بواجباتهم في خدمة المجتمع وتحقيق طموحاتهم قد تضاعفت في هذا القرن[1].

وأورد ابن بسام عدداً من القصص والأخبار التي تعرض جملة من أشكال ضياع الأدب في مدة أولئك المجابيب الصقلب مبارك ومظفر العامريين في شرق الأندلس في مطلع القرن الخامس الهجري[2]، وتشير هذه القصص إلى تراجع دور أصحاب الأقلام في هذا الجزء من الأندلس، وإلى أن الحكام قد شنأوا الأدباء والكُتَّاب، وهو أمر يناقض همم أرباب الرياسة وأقطاب الوزارة التي تقوم على العناية بالأدباء والاستعانة بهم في تسيير أمور البلاد.

ويعبّر أبو مروان عبدالملك بن شمّاخ في رقعة خاطب بها قاضي الجماعة أبا عبدالله بن حمدين إلى كساد صنعة الكتابة، وسوء منزلة أصحاب الأقلام الذين تخلّفوا عن عصر الطوائف. وينحي باللائمة على أمراء المرابطين الذين كانوا مسؤولين عن هذا الركود وما قاد إليه من اضطراب القيم الأدبية التي أخملت كثيراً من أصحاب البلاغة ورفعت كثيراً

(١) من اللافت للانتباه أن ظاهرة كساد الأدب وتراجع دور المثقفين في المجتمع الإسلامي لم تقتصر على الأندلس، بل قد شاعت أيضاً في المشرق الإسلامي في القرن الخامس الهجري وقد كشف عن ذلك عدد من الأدباء المشارقة، كان من أشهرهم أبو حيان التوحيدي (ت٤١٤هـ/١٠٢٣م) الذي عمد إلى إحراق كتبه ضنًا بها على من لا يعرف قدرها، وانتقاماً من الناس الذين عاش بينهم محروماً. انظر: ياقوت الحموي، أبو عبدالله بن عبدالله الرومي (ت٦٢٦هـ/١٢٢٨م)، معجم الأدباء، ٦م، تحقيق د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣، ج٥، ص١٩٢٩-١٩٣٣؛ الحبيب شبيل، المجتمع والرؤية: قراءة نصيّة في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣، ص٨٧-١١٠.

(٢) انظر: ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص١٣-١٤.

من أعلام الجهالة، حيث يقول: «كان مدّةً في يدي زمامُ بلدي، ثم نُقلتُ إلى حمص، وكانت لَخْمٌ متى شاءت أمراً لم تُعْص، فلما رمتْ بصنهاجة اللُّجَجُ، وثار لهم ذلك الرَّهجُ، في يوم أُشرعت فيه الأسنّةُ، وأُجهضت لشدة خَطْبه الأجنّةُ، فانتُهِب مالي كما انتُهب مالُ المصر. وكسد في حمص سوق النظم والنثر، زهدنا فيها فَمَقَتْنَاها، وسكتنا عن الكتابة، فما أبنَّاها، ولجأنا إلى غافقٍ بعِلْقٍ من الأدب غير نافق، بحيث يتساوى الجهلُ والعلمُ، ويَصْفعُ البليغَ الفدْمُ»[1].

ويعبّر عن شعوره بالمرارة واليأس الذي ينبع من الحالة المؤسفة التي كان يحياها الأندلس، حيث كان يمسك بأمور الدّولة فيها أناس «لم تغذهم رِقّةُ الآداب، ولا أغْرَبتْ ألسنَتَهُم عواملُ الإعراب»[2].

ويدلُّ ذلك على عدم ارتياح ابن الشمَّاخ لهذه الظاهرة الغالبة على أمراء المرابطين الأوائل الذين لم يستسلموا لسلطان الثقافة الأندلسية القاهر، ولم تحفل دواوين إنشائهم أول أمرهم في الأندلس بالمنشئين والكُتَّاب، مما فرض عليهم العُطْلة مُدة من الزمن[3].

ويبدو أن الكساد لم يقتصر على الأدب بل شمل أيضاً بعض المعارف والعلوم، فقد نعى أبو الأصبغ بن الأرقم العلم في رسالة يخاطب فيها الفقيه أبا بكر بن صاحب الأحباس، وأشار إلى الصَّدع العميق الذي أصاب العلم وأهله، نتيجة التراجع الحضاري الذي شهده المجتمع الأندلسي في هذا القرن، ولم يجد أبو الأصبغ إلا عبارات العزاء والرثاء للعلم والعلماء؛ فقد

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق١، م٢، ص٨٢٩.

(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق١، م٢، ص٨٣٨.

(٣) انظر: عبّاس، تاريخ الأدب الأندلسي، ص٧٩-٨٠؛ إميليو غرسيه غومس، الشعر الأندلسي، ترجمة د. حسين مؤنس، ط٣، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩، ص٥٧-٥٨.

استحالت مدنُهُ خرائبَ وأطلالاً، فتولّى الفهماء، وتسنّم الذروة من لا يستحقونها، وأصبح حال العلم كحال الزجاج تصعب لملمة شظاياه بعد أن تحطم لصالح الجهل والبداوة[1].

لقد كان من أثر كساد الأدب أن أصاب المقاييس الاجتماعية والأدبية التي ينظر بها ولاة الأمر عند تصريف الكُتَّاب في وجوه العمل خلل كبير، وقد أدّى ذلك إلى ضآلة التقدير السياسي والاجتماعي للكتّاب ذوي الكفايات الإدارية والمواهب الأدبية، التي هي أول شروط تولي منصب الكتابة، فقد عبَّر أبو عامر بن شهيد عن الألم الكبير الذي يعاني منه الكتَّاب بسبب ضياع مواهبهم الأدبيَّة، وتبخر آمالهم العريضة التي عقدوها على الكتابة، بعد أن حققوا شروطها، وحصَّلوا عدتها؛ لأنهم لم يجدوا من يستكتبهم من الأمراء الذين خالطوهم، والوزراء الذين اختلفوا إليهم، حيث يقول: «وحَرَبْنا أنا طلبنا البيان، فأدركناه بُكلِ لسانٍ، والتمسنا الإبداعَ، فأثبتنا كُلَّ مُعْجِبٍ، وأتينا على كلِّ مُطْربٍ، فما سَقَطْنَا على سُوقةٍ يهشُّ إلينا، ولا دُفعنا إلى مَلكٍ يَصْبو بنا»[2].

ونلمس في ذلك تصويراً لحالة الإحباط التي كان يعاني منها بعض كبار الكُتَّاب نتيجة العوائق التي كان يضعها بعض ولاة الأمر للحؤولة دون تحقيق مراميهم الذاتية وتطلعاتهم العامة، لرفعة الأدب وخدمة مؤسسات المجتمع الأندلسي.

ويكشف ابن برد الأصغر عن المرارة الشديدة التي يشعر بها الكُتَّاب الذين امتلكوا أعنَّة البلاغة من أمثاله، نتيجة فقدانهم المكتسبات المعنوية والمادية التي حظي بها الكُتَّاب السابقون مثل جده أحمد بن برد الذي كان

---

(١) انظر نص رسالة ابن الأرقم في: ابن بسام، الذخيرة، ق٣، م١، ص٣٦٩.

(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق١، م١، ص٢١٢-٢١٣.

طول ممارسته لصناعة الكتابة «برخاء اللَّبَب، والنَّهْمَة في الطَّلب، ودَعَة الزَّمان، وإقبال السلطان»[١].

ويبين أن تغيّر الأحوال وكساد سوق الأدب وتدهور الأحوال السياسية وانقلاب الموازين الأدبية قد أوْصدَ دواوين الإنشاء دونهم، فوقعوا تحت وطأة العُطلة؛ وذلك لانقلاب الموازين، إذ يصبح «العيُّ أمْضَى من البيان، والإساءَةُ أحْمَد من الإحسان. . . .»[٢].

ويعبّر عن خيبة أملهم في الكتابة فبعد أن ترامت بهم آمالُهم إلى أن يجتنوا من زهرتها، ويطعموا من ثمرها، خابت ظنونُهم وأُحبطت مساعيهم، وأصبحوا مع خطوب الحياة مُساجلين، ولصروف الأيَّام مناضلين، فيومٌ لهم ويومٌ عليهم، ويشفع ذلك بجملة أبيات يقول فيها[٣]: [بحر الوافر]

قَرِعْنَا بالكتابةِ باب حظ ... لِنَدْخُلَهُ فزادَ لنا انغلاقا
فلم تَبلُغْ بلاغتُنا مناها ... ولا مدَّ المدادُ لنا ارتفاقا
ولا راحتْ تُقَرْطسُ بالأماني ... قراطيسٌ أَجَدْناها مَساقا
وقَلّمت المطالبُ من حُذَاها ... لنا أقلامَنا ساقاً فساقا
فلا هطلتْ على الآدابِ مُزْنٌ ... ولا بَرِحَتْ أهلّتُها محاقا
وَعُوّضنا بما ندريه جهلاً ... لعلَّ السّوقَ مُدركَةٌ نَفَاقَا

وقد تجهمت له الدنيا فترة غير قليلة، حتَّى قيّض الله له معن بن محمد بن صمادح، أمير المريّة، الذي أحيا صناعة الكتابة، وأسبغ عليه من شرف المرتبة الرفيعة والحظ، فأخذ من ماله ومن أدبه[٤].

---

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق١، م١، ص٤٨٨.
(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق١، م١، ص٤٨٨.
(٣) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق١، م١، ص٤٨٨- ٤٨٩.
(٤) انظر تتمة كلام ابن برد في: ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ص٤٨٩-٤٩٠.

وكان من أثر انقلاب الموازين الأدبية أن غدت ظاهرة استكتاب الجهلة والاستعانة بالضعفة، واستكفاء العجزة، ممَّن قلت معرفته واتّضعت همته سنَّة متبعة لدى بعض ملوك الطوائف، الذين افتقروا إلى القدرة على التذوق والإحساس بالجمال الأدبي، فضلاً عن اقتناعهم بعدم جدوى الأدب في سياسة الأمور ـ من وجهة نظرهم-؛ فهم كما هو معروف من غير العرب[(١)].

وقد أدّى ذلك إلى تشكّل طبقة جديدة من أشباه المثقّفين الذين هم خليط غريب من الناس من السماسرة والجزّارين وغيرهم من أصحاب الحرف والمهن المتواضعة، الذين لا يحققون شروط الكتابة التي تواضع عليها أصحاب العلم من المشارقة والأندلسيين، كانوا قد انتهزوا الفرص وأطاحوا بالأدباء الذين تركوا بصماتهم في تاريخ الثقافة العربية في الأندلس[(٢)].

وأشار ابن حيَّان إلى أحد هؤلاء المُترقِّين من السماسرة إلى شرف المنزلة، على الرغم من أنه كان ساقط الهمة، مقصِّراً عن الكتابة وجمع أدواتها، حيث يقول: «فلان الكاتب الضعيف الرأي والعقل، وكان قد ركض في حلبة كُتَّاب الرسائل، وقُلِّد جملة من تدبير الأعمال الجلائل، من غير معرفة، ولا قديم أبوّة، ولا إحكام صناعة، ومن استخدام مثلة في

---

(١) انظر: ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق١، م١، ص١٠٦. يذكر ابن عذاري أن عيسى بن سعيد بن أبي الأصبغ كان قد نال سامي ذروة خطة الوزارة من غير أدب ولا صنعة كتابة. انظر: ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج٣، تحقيق ومراجعة ج.س. كولان، و إ.ليڤي، بروڤنسال، ط٣، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٣، ص٣٤.

(٢) ابن بسام، الذخيرة، ق٣، م١، ص٢٢٢؛ القيسي ، أدب الرسائل، ص١٥١- ١٢.

شيءٍ من العمل كانت حذّرت حكماء الملل والفلاسفة الأُول، لاجتماع الخلال الذميمة فيه»[1].

وتبدو أهمية لفتة ابن حيان في أنّها تصدر من مؤرخ حاذق يضع يده على الأسباب والنتائج، ويتحدّث من خبرته الطويلة عن سمات الأديب الكاتب وأدوات الكتابة التي تحتاج إلى سعة اطلاع، وقوة في الرأي وحكمة في النظر إلى الأمور، كما تحتاج إلى الدُّربة والممارسة الطويلة «الأبوّة» وإلاّ فإنّ النتائج تكون ذميمة[2].

كما أشار الكُتَّاب الذين كانوا يعانون من العُطلة إلى هذه الفئة من الكُتَّاب الجهلة الانتهازيين الذين أخذوا مواقع لهم في مؤسسات الدولة؛ فها هو الكاتب أبو الربيع سليمان القضاعي يدعم رأي ابن حيّان ويضيف جديداً؛ إذ يتحدث عن أخلاقيات المهنة، فهو يرى أن الكتابة قيم أخلاقية إيجابيّة قبل أن تكون قدرة أدبية، وبراعة لغوية، ولا معنى للكتابة إلا بنبل دواعيها وسموّ مضامينها، وقد «عُدل عن نُبلاءِ المُحْسنين، إلى الدُّخلاءِ الأميين، الذين لا يعلمونَ الكتاب إلاّ أمانيَّ، ولا يدركون بأفهامهم إلاّ المرئيَّ، فحديثُهم الطعنُ على أهل العلم، والتنقُّصُ لذوي الفَهْم...»[3].

ويشير أبو حفص عمر بن الشهيد في مُقدمة مقامة له إلى أن صنعة الكتابة أصبحت في ظل الأحوال المتردِّية محنةً على أصحاب الأقلام من

---

(١) ابن بسام ، المصدر السابق نفسه، ق١، م١، ص٥٨٨-٥٨٩.

(٢) يذهب ابن عبدون إلى ما ذهب إليه ابن حيان من أن استكتاب الجهلاء مدعاة لفساد الدولة وأكل أموال الناس بالباطل. انظر: ابن عبدون، محمد بن أحمد، التجيبي (ت٥٢٧هـ/١١٣٢م)، «رسالة ابن عبدون في القضاء والحسبة»، في ثلاث رسائل أندلسية في الحسبة والمحتسب، تحقيق إ. ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٥، ص١٣.

(٣) ابن بسام الذخيرة، ق٣، م١، ص٥٠٢.

ذوي المواهب الأدبية، ومجلبة للذل والإهانة، فالكاتبُ «السعيدُ من خدمتْ دولةَ إقباله، والشقيُّ من كانت رأسَ مالِهِ، والعاقلُ مَن إذا أخرجها من مثالبه لم يُدْخلها في مناقبه»[1].

ويبين أن سوء أحوال صنعة الكتابة يعود إلى استبعاد ذوي المواهب الأدبية الرفيعة واستكتاب المدَّعين الذين أفسدوا فن الكتابة؛ لأنهم لا يدركون خصائصها، ولا يعرفون طرائقها، يقول: «لا سيَّما وقد تناولها يدُ كثير من السُّوَق، وباعوها بيع الخَلَقِ، فسلبوها تاجَ بهائها، ورداءَ كبريائها، وصيَّروها صناعةً يكاد الكريم لا يعيرها لحظَهُ، ولا يفرِغ في قالبها لفظَهُ، إذ الحظُّ أن يُعَثر الكرام، إذا وَليَ الأعلاج، وأن تُستَنْعَجَ الآسادُ، إذا استأسدتْ النِّعاجُ....»[2].

وعلى الرَّغم من ذلك فإن ابن شهيد يعبِّر عن اعتزاز الكاتب الحقيقي بمواهبه الفنية، وافتخاره بصنعته؛ لأن «من وُسِمَ بسِمتها، وظهر في وَسْمَتِها، فغيرُ مجهول مكانُه، ولا مُسلَّمٍ له كتمانُه، وما عسى أن يُصْنع بذي مكانة وَحَسبٍ»[3].

ولقد ركّز الكتَّاب البلغاء في حديثهم عن مدعي الكتابة على الصفات العلمية والفكرية التي تنقص من قدرتهم وتحطّ من شأنهم، وتسمهم بالجهل وادعاء المعرفة، فهذا أبو الربيع القضاعي يُقدّم صورة معنوية ساخرة تثير الاستهزاء بهذه الفئة الساقطة الهمَّة في صنعة الكتابة، وينعتهم بالجهل في أمور الكتابة وأصولها، وأسس البلاغة والبيان، ويكشف عن ادعائهم المعرفة والفهم الأدبي[4].

---

(١) ابن بسام ، المصدر السابق نفسه، ق١، م٢، ص٦٧٤.
(٢) ابن بسام ، المصدر السابق نفسه، ق١، م٢، ص٦٧٤.
(٣) ابن بسام ، المصدر السابق نفسه، ق١، م٢، ص٦٧٤-٦٧٥
(٤) انظر: ابن بسام ، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص٥٠٢.

ويشير القضاعي إلى أن الفساد الأخلاقي قد دخل لغة هذه الفئة من الكُتَّاب فأدمنوا سوقَ الألفاظ الرَّذْلةِ العاميَّة، ذات المعاني المبتذلة السوقية المرفوضة من الخاصَّة والعامَّة على حد سواء؛ لأنها لا تستجيب للذوق العام إما «لسفالتها» أو «لخلاقتها» وفق ما يقول القضاعي[1].

ويفضح القضاعي ما يذهبون إليه من أساليب عند الاستعارة من كلام البلغاء، ومحاولة الإفادة من آثار أصحاب البيان، وهي طرائق تكشف عن أنهم من المواهب الأدبية أبعد من النجوم، ومن الجهل الشديد بأساليب البيان أقرب من حبل الوريد؛ لهذا فإنهم أضعف من أن يدفنوا بدائع الكُتَّاب البلغاء، وأن يطمسوا محاسن فرسان البيان، يقول مخاطباً إيَّاهم: «إذا رجعتكم البَكَاءَةُ إلى الاستعارة من كلام البلغاء المتقدّمين. . . اعتسفتم الكلام وصفّحتموه وأحلتُمُ النظام فأكرهتموه، ورقّعتم خَيْش المُرُوط الصوفيّة، برقيق البرود الموشيّة، وقرنتُم دُرَّ غيركم بآجُرّكم، فامتازت مع تعديكم الآثار بتمويهكم محاسنهم من قبائحكم، وإذا حَصْحَتْ حقيقةُ فضائلكم، لم تعتصموا بُعلقٍ، سوى الاضطغان والحَنَق. .»[2].

ولعلَّ من المفيد أن نشير إلى أن استكتاب هذه الفئة من الكُتَّاب كان قد ظهر مع بدء الفتنة البربرية في قرطبة، فقد قدّم ابن برد الأكبر في رسالة كتبها عن المظفر بن أبي عامر إلى الوزراء والقادة في أنحاء الأندلس كافة صورةً لهؤلاء الكتبة الجهلاء ذوي الهمم الساقطة، إذ إن الواحد منهم «لم يَبْلُغْ أن يُحْكِمَ الخطّ، وَيُقيم حروفَه، ويُراعي المدادَ فَيُجيد صَنْعَتَهُ، ويميّز الرَّقَّ فَيُحسِن اختياره»[3].

---

(١) انظر: ابن بسام ، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص٥٠٣.
(٢) انظر: ابن بسام ، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص٥٠٣.
(٣) انظر: ابن بسام ، المصدر السابق نفسه، ق١، م١، ص١٠٦.

ولمّا كان ذلك يسيء إلى هيبة الدولة ويحطُّ من شأنها، فإنه يطلب أن يعاقب الكاتب المخطئ بعقوبة العزل، وإغرام المال الثابت عدده في ذلك الكتاب الرسمي[1]. ويتبين لنا مما سبق أن المنتقدين يعوِّلون في نقدهم على أمرين هما: الجانب الأخلاقي الموضوعي، والجانب الشكلي الفني.

### ب ـ انقلاب الموازين وفساد المعايير الاجتماعيَّة

أدَّت الفتنة التي شهدتها الأندلس في مطلع القرن الخامس الهجري إلى انتقال المجتمع الأندلسي، من عصر اتَّسم بالاستقرار والأمن وثبات القيم الاجتماعيّة إلى عصر اتَّسم بالاضطراب والفتن وانهيار المبادئ الأخلاقيَّة، وانقلاب الأمور، وارتقاء الجهلاء، وغياب الفضلاء»[2].

وفي هذا الإطار من التغير الاجتماعي، أصبحت المعايير الاجتماعية والقيم الأصلية غير مؤثِّرة، ولم تعد قادرة على تأدية دورها، ووظيفتها في ضبط سلوك الأفراد؛ أي أنَّ المعايير التي كانت تتمتع باحترام المجتمع الأندلسي، وتحافظ على تماسكه، زمن الخلافة الأموية، لم تعد تستأثر بذلك الاحترام، الأمر الذي أفقدها السيطرة على السلوك، وهو وضع يعبّر عن فوضى اجتماعية، أي حالة اتَّسمت بتفكك العلاقات الاجتماعيَّة وانهيار الصلات والوشائج بين الناس، حتّى غدا الغدر والكذب والنفاق

---

(1) انظر: ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق١، م١، ص١٠٧.

(2) انظر: د. محمد الشوابكة، «الغربة والاغتراب: دراسة في شعر ابن درَّاج الأندلسي»، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، م٤، ع٢، ١٩٨٩، ص١٣٩-١٨٦، ص١٤٦-١٤٧. حول ظاهرة انقلاب المعايير الاجتماعية. انظر: قيس النوري، «الاغتراب اصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً»، مجلة عالم الفكر، م١٠، ع١، ١٩٧٩، ص١٣-٤٠، ص١٦؛ د. السيد علي شتا، نظرية الاغتراب من منظور علم الاجتماعي، ط١، عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٨٤، ص٢٢٠-٢٢٢، ٣٦٢-٣٧٣.

والخيانة والحسد من شيم الزمان وأهله[1].

غير أنَّ ما يحدث في الزمان من اختلال الأمور واضطراب الأحوال ليس لعيب في الزمان، أو لقصور منه، لكنه ناتج عن انحراف أهله، وجهلهم، واختلال موازينهم، وانتشار الباطل بينهم، وإلى ذلك يشير أبو المطرِّف بن الدَّباغ، حيث يقول: «فاعجبْ يا سيِّدي لأمم ضحكت من جهلها الأممُ، وغلطتْ في ما لا تغلطُ فيه النَّعَم، إلى أن نَفقَتْ عندها المحالاتُ والأهذارُ، وبطلت بسببها القيَمُ والأقدارُ...»[2].

ويرى أبو الحسن علي بن عبدالغني الحصري (ت٤٨٨/ ١٠٩٥م) أنّ ضياع القيم التقليدية، واختلال موازين الأمور التي تعوّد عليها المجتمع الأندلسي واستمدَّها من مبادئ الإسلام، قد أدّى إلى أن يكون «الجاهلُ هو الحظي، والعالمُ مبْخُوس الأحاظي، والغاوي مقبول الدَّعاوي، وما أبْعدَ الخَيْرَ من العَيْر، والكَيْسَ من التَّيْس، والفَضْل مِنْ الفَسْل! إذا كان الجاهُ للجاهلِ، والباسُ على الباسل، والمنافقُ هو النافِقُ..»[3].

كان كُتَّاب دواوين الرسائل هم أكثر فئات المجتمع الأندلسي تأثراً بهذه الأحوال التي أدّت إلى تغير واضح في الأساس الاجتماعي لهذه الفئة من موظفي الدولة المثقفين، وإلى تقليص دورهم في بعض الإمارات وانحسار مكانتهم، فقد فُتح الباب على مصراعيه لظهور فئة من أصناف الكُتَّاب الدخلاء على مهنة الكتابة المتهافتين على أبواب الأمراء الطامعين في تحقيق الرفاه الاقتصادي والحظوة الاجتماعية والارتباط بالسلطان.

فقد وقع الكُتَّاب المبدعون ضحايا التناقض بين القيم الأصلية والقيم

(١) انظر: ابن بسام، الذخيرة، ق٣، م١، ص٤١١؛ فايز القيسي، أدب الرسائل، ص١٦٦.
(٢) ابن بسام، الذخيرة، ق٣، م١، ص٢٩٦.
(٣) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٤، م١، ص٢٥٠.

الجديدة، حيث تغلّبت حوافز الكسب والثراء والرغبة الشديدة في التقرّب من السلطان على كل القيم الاجتماعية[1]، وأصبح الكُتَّاب يعيشون في مناخ عدم الثقة المتبادلة، وتولّد لديهم الشعور بالإحباط الشديد، وقد أدّى ذلك بصور مختلفة إلى انتشار العطلة بين أصحاب الأقلام.

كما تبنَّى الكُتَّاب أساليب مختلفة غير شريفة لتحقيق أهدافهم في الرفاه الاقتصادي والجاه الاجتماعي[2]، في ظروف غُمرت فيها القيم العامة في خضم الرغبات الخاصة التي تبحث عن الإشباع بأي وسيلة[3]، فانتشرت النقمة بين أهل الكتابة، وغلب الحقد والحسد والتنافس غير الشريف على العلاقة بينهم. لقد كان التحاسد من المخاطر التي سببها الكُتَّاب الدخلاء، وهو خطر كان يحدق بالكُتَّاب المبدعين المؤهلين، فالكاتب الدخيل يستخدم القوة والنفوذ اللذين أضافهما عليه صاحب السلطان ضد خصومه وزملائه من الكُتَّاب المبدعين.

وكان هذا الأمر يؤدي إلى إحباط الكاتب المبدع وإلى شعوره بالاغتراب نتيجة ضآلة التقدير الاجتماعي له، وعدم اعطائه الفرصة للمشاركة الفعّالة في خدمة المجتمع وتطويره، فنتج عنه أن تسرّب كُتَّاب غير أكفياء إلى الوظائف الهامة في الدّولة وتنافسهم مع أصحاب الكفايات،

---

(١) انظر: علي بن محمد ، النثر الأدبي في الأندلس في القرن الخامس: مضامينه وأشكاله، ٢ج، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠، ج١، ص٢٨٦؛ شتا، نظرية الاغتراب، ص٢٠٠.

(٢) يطلق عالم الاجتماع ملفن سيمان على هذه الظاهرة الاجتماعية مصطلح اللامعيارية التي تعني غياب الوسائل المشروعة لتحقيق الهدف، انظر: شتا، نظرية الاغتراب، ص٢٧٧.

(٣) يطلق ر. ميرتون على هذه الظاهرة الاجتماعية مصطلح الأنومي الاجتماعي، ويرى أنّها تنجم عن المنافسة العالية في المجتمع الحضري المجزأ، انظر: شتا ، نظرية الاغتراب، ص٢٢٠.

مما أدّى إلى وقوع عدد كبير من الكتبة ذوي المـواهب الأدبـية والإدارية تحت وطأة العُطلة.

لقد كان ارتباط الكاتب الأندلسي بأميرٍ مجلبة للجاه الاجتماعي والرفاه الاقتصادي، وهو أمر يحسد عليه، ويتعرض بسببه لتسلط الألسن في المحافل والطعن عليه في المجالس، وللهجوم الغادر من زملائه الذين لا يتورّعون عن أن يقوموا بأي وشاية، ولا يتردّدون في استخدام التشهير، وهو أشدُّ الأساليب خداعاً وتأثيراً في رجال الأدب، وذلك حتى يزيحوهم عن مكانتهم التي تبوأوها في بلاطات الحكّام[(١)].

وإلى ذلك يشير أبو الفضل بن حسداي في رسالة خاطب بها المقتدر بن هود على لسان النرجس، ولجأ فيها إلى الرمز في التعبير عن حالة التنافس والتحاسد التي كانت بين الكُتّاب في بلاط ابن هود، حيث إن كثيراً من الكُتّاب الدُّخلاء يُرَجُّونَ التميُّز على أقرانهم من ذوي المواهب، ويوضح فضله على غيره من كُتّاب القصر، يقول على لسان النرجس، مخاطباً المقتدر بن هود: «فليت الرياضَ تعلمُ مكاني فتذبل كمداً، وتذوي حَسَداً، وتراني وقد أنَرْتُ في أفقك البهج، وزهرتُ في رَوْضِك الأرِج، فكم تمنَّى الأزهارُ أن تُضَام لديك مطالبي، وتُكدَّر في ذراك مشاربي، فأزِلْ عنّي حَسَدهم بكَبْتهم، فقد شجاهم تقدُّمي قَبْلَ وَقْتِهم»[(٢)].

وقد لجأ بعض الكُتّاب الماكرين المنافسين إلى الانتقاص من مواهب الكاتب المشهور وتتبع مواطن ضعفه وتوجيه النقد إلى رسائله وأسلوبه، والطعن في قدرته على الكتابة، وقد أدّى ذلك إلى ظهور لون من الرسائل

---

(١) انظر: هنري بيريس، الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، ترجمة د. الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨، ص٧٥.

(٢) ابن بسام، الذخيرة، ق٣م١، ص٤٧١-٤٧٢.

التي عرفت برسائل الانتقاد[1]. وقد فعلوا ذلك لأمرين: أولهما ليفقد الكاتب المُنتقَدُ مكانته في ذهن النخبة المثقفة في المجتمع الأندلسي، وثانيهما لتنحية الكاتب عن مكانته التي يحتلها عند ولاة الأمر من الأمراء والوزراء وغيرهم.

وبلغت فكرة التشهير قدْراً كبيراً من الحدَّة بين الكُتَّاب الأندلسيين، وكان ابن حزم قد أشار إلى ميل المثقفين الأندلسيين إلى الذم والتشهير والتحاسد، في حديثه عن مكانة العالم والأديب في بلاده، حيث يقول: «خُصَّتْ «أندلُسنا» من حَسَدِ أهلها للعالم الظاهر فيهم، والماهر منهم، واستقلالهم كثيرَ ما يأتي به، واستهجانهم حسناتِهِ، وتتبعهم سقطاتِهِ وعثراتِهِ، وأكثر ذلك مدَّةَ حياته، بأضعاف ما في سائر البلاد... وهكذا عندنا نصيبُ من ابتدأ يحوكُ شعراً، أو يعمل رسالةً، فإنّه لا يفلت من هذه الحبائل، ولا يتخلَّصُ من هذا النَّصب، إلاّ الناهضُ الفائتُ، والمُطَفِّف المستولي على الأمد....»[2].

وعلى الرَّغم من أن ابن حزم يقيس هنا على ما لقيه من أهل عصره من تحامل الأدباء والفقهاء وذوي السلطان عليه، إلاّ أن قوله يعبّر بصورة عامة عمّا يغمر نفوس المفكرين الأندلسيين من مرارة وألم وقلق وضيق، ما يلاقونه في بلادهم من جحد علمهم، وطمس فضلهم، وغمط حقوقهم.

ويكشف أبو محمد بن عبد البر عن انتشار ظاهرة تألب مُدعي العلم والبيان على طمس فضل العلماء والأدباء المشهورين خوفاً على جهلهم أن

---

(١) انظر أمثلة مختلفة لرسائل الانتقاد التي جرت بين بعض الكتَّاب الأندلسيين: ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص٣٦٧-٣٩٢، ق٤، م١، ص٢٤٩-٢٥٢.

(٢) ابن حزم، علي بن أحمد (ت٤٥٦هـ/١٠٦٣م)، «رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها»، في رسائل ابن حزم الأندلسي، ج٢، تحقيق د. إحسان عبّاس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص١٦٩-١٨٨-، ص١٧٧-١٧٨.

يظهر، حيث يقول: «إلى الله الشكوى في دثور العلم، وتألُّب الجهلاءِ والغوغاء، وتآلفهم على من بانَ فضلُهُ عليهم، حتى صاروا على الشرِّ أعواناً، وإن لم يكونوا قَبْلُ إخواناً، خوفاً على جَهْلِهم أن يظهر، وينتشرَ من غباوتِهم ما استتر»[1].

كان من آثار انقلاب المعايير وانهيار القيم الاجتماعية أن زالت من بعض نفوس الكُتَّاب الأندلسيين الانتهازيين الأنفة وغابت عنهم الفضائل، واضطربت القيم الأخلاقية حتّى عادت لا تثني أحدهم عن التكذيب واختلاق الأقاويل، وتوليد الأخبار الكاذبة التي يكون معها سخط ولاة الأمر على بعض كتَّابهم، وإخراجهم من وظائفهم ونفيهم من بلدانهم أمراً محتوماً.

فقد كان من أسباب الجفوة التي حدثت بين المقتدر بن هود وكاتبه أبي المُطَرِّف ابن الدّباغ أنه كان قد بلغ المقتدر أقوال عن ابن الدّباغ، منها تتبع حركاته وأخباره، وتحريف ما كان يشهده في مجلسه من آثاره وأخلاقه[2].

وأشار الكاتب أبو جعفر بن عبَّاس (ت٤٢٨/١٠٢٦م) إلى سيطرة هذه الظاهرة على نفوس العامة والخاصة في المجتمع الأندلسي التي زيّن الشيطان أسباب الفساد إليها، في رسالة جوابية بعث بها إلى الوزير الكاتب أبي عامر بن التّاكُرُني، حيث يقول: «والمرجفون كثيرٌ والناس إلى الشرِّ سراع، ورياحُ أهوائهم تنشيءُ سحابَ التكذيب وتستدرُّ أخلافَ التَّضريب...»[3].

---

(١) ابن بسام المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص٢٠٣.
(٢) انظر: ابن بسام ، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص٢٦٩.
(٣) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص٢٣٤.

ولـمَّا كان هؤلاء الناس الذين يخوضون في الأخبار السيئة، وذكر الفتن التي تقود إلى اضطراب الناس، فإنَّ أبا جعفر بن عبّاس يرى أنّ الواحب يقتضي أن «تُنْتَف سِبالُهم، وتخلعَ على أقفائِهم نِعَالُهم»[1]؛ تأديباً لهم على سوء فعلهم.

ويظهر لنا أنّ الحسد لم يقتصر على محاولة الانتقاص من مواهب الكُتَّاب، وتسقُّط مواطن الضعف في رسائلهم، بل امتدَّ إلى الزَّعم أنهم يطعنون في الدَّولة وأسرارها، وهي وسيلة وشاية موثِّرة في نفوس أمراء الطوائف الذين كانوا يمالئون الحسدة ويصدّقون الوشاة[2]. ولقد دخل الكُتَّاب الأصلاء في صراع شديد مع الكُتَّاب الدخلاء، وكان لهذا الصِّراع انعكاساته السلبية على فئة الكُتَّاب المبدعين، إذ اتّبع الدخلاء ضدهم أسوأ الطرق وأحط الأساليب لإبعاهم عن مصادر رزقهم، مِمَّا جعلهم يعيشون في بيئة تخلو من الأمن الوظيفي، وفي حالة مستمرة من الاضطراب والقلق على المستقبل.

وقد أشار ابن زيدون إلى هذه الظاهرة في رسالة إلى المظفَّر بن الأفطس كتبها في الشفاعة لأحد الكُتَّاب الذين وقعوا ضحية ما ينقله الوشاة وأفكة الحاسدين، مما جلب عليه المحن والمصائب، ودفعه إلى مغادرة بلده، حيث يقول: «وهو فتًى نام جدُّهُ، واستيقظ حَدُّه، فتنكّر الزمانُ له،

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص٢٣٤.
(٢) من الأمثلة على ذلك ما تذكره المصادر من أنّ أبا الوليد بن زيدون وزير المعتضد بن عبّاد، كان قد تضايق من قدوم أبي محمد بن عبدالبرّ إلى إشبيلية، فجرّد كلَّ جهدٍ في إراقة دمه، ووشى به إلى المعتضد، وزعم أنّه يطعن في الدولة، وكاد المعتضد أن يبطش به. انظر: ابن بسام، الذخيرة، ق٣، م١، ص١٢٥-١٢٦؛ ابن الأبّار، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر القضاعي (ت٦٥٨هـ/١٢٥٩م)، إعتاب الكُتّاب، تحقيق صالح الأشتر، مجمع اللغة العربية، دمشق، ٩١٦١، ص٢٢٠.

واعترَّت الأيامُ به، بين ذِئاب سِعَايةٍ عَوَتْ عليه، وَعَقَّارب وشاية دَبّت إليه وأُصْلِي بنار حربٍ لم يَجْنِها. . . ، وآلَ به الأمرُ إلى فِرَاق أحبَّته، والبُعْد عن مَسْقَط رأسه، ومَعَقّ تمائمِهِ، على ضيقِ حالِهِ، وَضَعْفِ إحسانِهِ. . .»[1].

وهو يأمل أن يعفو عنه الأمير، وأن ينصفه من أهل دهره، وأن يعيده إلى بلده، حيث يقول: «والحاجبُ ـ أدام اللّهُ إعْزَازَهُ ـ وليُّ أعْدَائِهِ على زَمَنه الغَشُوم، وأَمْلأُ بإنْصافِهِ من دهره الظَّلُوم، بإلباسِهِ من جميل رأيه ما عُرِّي منه، وإيراده من شريعة رضاه ما حُلِّي عنه، والتّخْلِيَةِ بَيْنه وَبين الأُفقِ الذي لم يُرَ كَوْكب سَعْدٍ إلاَّ فيه، ولا تلقَّى نَسِيمَ حياةٍ إلاَّ منه. . .»[2].

إنَّ رسالة ابن زيدون تشير إلى ما كان ينتاب الكُتَّاب من قلق وضعف، لما انتشر بينهم من مظاهر اختلال الموازين وانقلاب المعايير الأخلاقية. ويدل موقف ابن زيدون من دعوة المظفر بن الأفطس إلى إنصاف الكاتب المشفوع له، على أنه استطاع أن يحدد مواطن الفساد في مجتمع الكُتَّاب، وأن يعيّن الآثار البعيدة لهذه الظاهرة على نفوسهم[3].

ولا شك في أنَّ هذا الوضع من التنافس والتحاسد يعدُّ من مظاهر الفساد داخل قصور الحكَّام وبلاطات الأمراء؛ لأنه يبعد الحكَّام عن مصلحة البلاد، ويشغلهم بدسائس الكُتَّاب. وقمع أعدائهم، بدل أن يتفرَّغوا إلى مساعدة الحاكم في إدارة شؤون البلاد وتطويرها. كما يُعدُّ من أسباب فقدان عدد من الكُتَّاب وظائفهم في بلاطات الأمراءِ، ووقوعهم تحت وطأةِ العُطلة.

---

(١) ابن زيدون، ديوان ابن زيدون ورسائله، ص٧٥٧-٧٥٨.

(٢) ابن زيدون، المصدر السابق نفسه، ص٧٥٩.

(٣) لمزيد من الأمثلة على مظاهر الفساد في مجتمع الكتّاب انظر: ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٢، م٢، ص٦٥٣-٦٥٣، ابن سعيد، المغرب، ج٢، ص٤٤٠.

### ج - العيش في خصاصة

كان الفقر والعيش في خصاصة من الظواهر الاجتماعية البارزة في حياة الكُتَّاب الذين كانوا يعانون من العُطلة، ولا سيما أن حرفة الكتابة هي المصدر الوحيد الذي كان يعتمد عليه هؤلاء الكُتَّاب في توفير أسباب العيش وسبل الحياة الكريمة، وهو عمل يقوم على ارتباطهم ببلاط أحد ملوك الطوائف أو وزرائهم الذين كانوا يسيطرون على موارد الثقافة.

وقد وصفت لنا المصادر الأندلسيَّة ما حلَّ ببعض الكُتَّاب الأندلسيين من مآسٍ وحرمان وفقر مدقع، وما كانوا يعانونه من ضنك المعيشة، فقد أشار ابن بسام إلى أنَّ الأديب أبا محمد بن مالك القرطبي، الذي كان من أعلام الشعراء والكُتَّاب، أقام في المريَّة مُدّة تحت ضَنْك معيشة، مع عدة مدائح كان قد رفعها إلى أميرها المعتصم بن صمادح، وأنه كان يستجدي الأمير إلى حد التسوّل، وظل يشكو الفقر في أشعاره، حتَّى أعياه ذلك، فجعل يصف الغنى واليسار هنالك، تعريضاً وتطييباً، فمن ذلك قوله في جملة قصيدة[1]: [بحر الطويل]

وما نذكر الإعدامَ إلاَّ تَخَيُّلاً    لكثرة ما أغنى نَدَاه وما أقْنى
وأكثرُ ما نخشاهُ طُغيانُ ثَرْوَةٍ    فإنّا نرى الإنسانَ يَطْغى إذا اسْتَغْنَى

فقال له بعض أصحابه، ومن أين هذا الغنى، وقديماً تشكو الفقر؟، ومضوا معه إلى منزله فما وجدوا معه غير قُلة فخّار، وقدحٍ للماء ونحو ثمانية أرطال دقيق في مخْلاة[2].

---

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق١،م٢، ص٧٣٩-٧٤٠.

ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق١، م٢، ص٧٤٠، يشير الفتح بن خاقان إلى أن منزلة محمد بن مالك القرطبي ارتفعت لدى يوسف بن تاشفين، وأنه جعله مشرفاً على صرف أموال خصّصت لإصلاح أحوال شرق الأندلس، ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد=

وتذكر المصادر أن بعض الكُتَّاب كان يعاني من الفقر المدقع، فقد كان الأديب أبو بكر بن ظهَّار من الإقلال في غاية، ومن قلَّة ذات اليد في نهاية، حتَّى أن أحد الأدباء كان قد انتجعه، وقصده في ذلك بخمسة أبيات شعر، فباع ابن ظهَّار ثوبه، ووجه إليه بثمنه[1]. ويذكر الفتح بن خاقان (ت٥٢٩هـ/ ١١٣٥م) أنّ أحد الأدباء دخل على الفقيه أبي بكر بن أبي الدَّواس فرآه «في غاية إملاق، وفي ثياب أخلاق، وقد توارى في منزله تواري المذنب، وقعد عن الناس قعود مُجْتَنِب»[2].

كان من نتائج حالة العُطْلة أن تدهورت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لهؤلاء الكُتَّاب، ونشأ لديهم إحساس عميق بالإحباط الاقتصادي نتيجة الظروف والمشكلات الاقتصادية التي كانوا يعانون منها نتيجة تناقص فرص العمل، وتخلّي المؤسسات الإدارية والثقافية في بعض إمارات الطوائف عنهم، في أحوال قلَّت فيها المصادر والموارد، وافتقرت الرعايا، وارتفعت الأسعار، وطمع الفقير في الغني، واجترأ الضعيف على القوي، وكثر النفي والتشريد والجلاء، وغيرها من مظاهر الفساد.

ولقد عبّر عن ذلك ابن حزم في رسالة طوق الحمامة، حيث يخاطب صديقاً له مصوِّراً حاله، وانشغال فكره في صيانة الأهل والولد، والحصول على الرزق لهم وله، حيث يقول: «فأنتَ تعلم أنَّ ذهني متقلّب، وبالي مهصر بما نحن فيه من نبوّ الديار، والجلاءِ عن الأوطانِ، وتغيّر الزّمان، ونَكبات السلطان، وتغيّر الإخوان، وفساد الأحوال، وتبدّل الأيام، وذهاب

---

= الإشبيلي (ت٥٢٩هـ/ ١١٣٥م)، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، ٢م، حققه وعلّق عليه د. حسين خريوش، ط١، مكتبة المنار للطباعة والنشر والتوزيع، الزرقاء، ١٩٨٩، م٢، ص٥٠٠-٥٠١.

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق١، م١، ص٧٨٨.

(٢) ابن خاقان، مطمح الأنفس، ص٣٠١.

الوفر، والخروج عن الطَّارف والتَّالد، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد، والغربة في البلاد، وذهاب المال والجاه، والفكر في صيانة الأهل والولد، واليأس عن الرجوع إلى موضع الأهل، ومدافعة الدهر، وانتظار الأقدار»[1].

إنّ فشل بعض الكُتَّاب الأندلسيين وإخفاقهم المتكرّر في إيجاد فرصة عمل لدى دواوين الدولة الأندلسية ومؤسساتها الإدارية والثقافية المختلفة، كان قد اضطرهم إلى ترك صنعة الكتابة، والانصراف إلى أعمال وحرف أُخرى كالتجارة والطب والفقه والجزارة وغيرها سبيلاً للرزق واتقاءً للعوز والفاقة، وصوناً لماء وجوههم من أن تراق على أعتاب بلاطات الأمراء والوزراء، ودفعاً لذلّ الاستمناح والطلب[2].

فقد كان يحيى الجزّار السرقسطي في دكان يبيع اللحم فتعلّقت نفسه بقول الشعر حتَّى أصبح أديباً مشهوراً، ونظم أشعاراً كثيرة مدح بها أمراء بني هود ووزراءهم، ثم ترك الأدب والشعر لما وجد من كساد الأدب في دولة بني هود، فرجع إلى القصابة، فأمر المقتدر بن هود وزيره أبا الفضل بن حسداي أن يوبخه على ذلك، فكتب له جملة أبيات منها[3]: [بحر الوافر]

---

(١) ابن حزم، علي بن أحمد (ت٤٥٦هـ/١٠٦٣م)، «طوق الحمامة في الألفة والألاف»، في رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق د. إحسان عبَّاس، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ج١، ص١٧- ٣١٩ - ٣٠٩-٣١٠.

(٢) انظر أمثلة لأدباء اضطرهم كلب الحرمان إلى تغيير حرفة الأدب: ابن بسام، الذَّخيرة، ق١، م١، ص١٥٣، ق٣، م٢، ص٦٥٢، ٩٠٢؛ ابن سعيد، المغرب، ج٢، ص٣٦؛ المقّري، نفح الطيب، ج٣، ص٤١٧.

(٣) ابن بسام، الذّخيرة، ق٣، م١، ص٩٠٦. وانظر القصة وما صاحبها من شعر أيضاً في: ابن سعيد، المغرب، ج٢، ص٤٤٤-٤٤٥؛ صفون بن إدريس، أبو بحر التجيبي (ت٥٩٨هـ/١٢٠١م)، زاد المسافر وغرّة مُحيّا الأدب السافر، أعدّه وعلّق عليه عبدالقادر محداد، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٧٠، ص١٤٠.

تركتَ الشعرَ من ضعف الإصابهْ وعدت إلى الدِّناءَة والقِصَابهْ

فأجابه الجزّار بقصيدة منها: [بحر الوافر]

وحقِّكَ ما تركتُ الشعرَ حتّى رأيتُ البخلَ قد أمْضَى شهابهْ

وحتّى زرتُ مشتاقاً حميماً فأبدى لي التَّجُهَم والكآبهْ

وظنَّ زيارتي لِطِلاب شيءٍ فنافرني وغلّظَ لي حجابهْ

وأشار إلى هذه الظاهرة أيضاً أبو محمد بن عبدالبر في رسالة كتبها إلى بعض إخوانه الذين دفعتهم ظروفهم الاقتصادية السيئة، وقلقهم العميق على طبيعة ما آلت إليه أوضاعهم المعيشية إلى ترك حرفه الأدب، والتخلّي عن النشاط الإبداعي، والانغماس في غمار العامة، حيث يقول مخاطباً صديقه: «وَعَنْدَ ورودي أُعْلِمتُ بما أصابَتْك به صروفُ الأيام، من الامتهان والإيلام، فيعلمُ اللّهُ لقد أَلِمَتْ لذلك نفسي، وساءَ به أثرُ الزَّمان عندي... فقد جَمَعَتْنا حوادثُ الأيامِ وصروفُهَا، وإنْ اختلفَتْ أنواعُها وصُنُوفُها...»[1].

إنَّ ترك بعض الأدباء الأندلسيين حرفة الأدب وانصرافهم إلى أعمال أخرى، يشير إلى أنهم قد بذلوا محاولات جمّة، وسعوا قدر استطاعتهم لتجاوز الواقع الصعب الذي كانوا يعيشونه بكل الوسائل الممكنة، فالحرفة والمهنة واكتساب الرزق بها أفضل من استمناح الأحرار، وطلبهم وإذلال النفس لهم. وهذا يعني أن المهن قد أصبحت بديلة عن المساءلة، وصانت وجوه الأدباء عن المذلّة والخضوع، وحمتهم من خيبة أملهم في الكتابة، التي بنوا عليها الأماني والآمال العريضة، وحلموا أنها ستقودهم إلى تحقيق الجاه الاجتماعي والرفاه الاقتصادي، فعادوا يبحثون عن مهن وحرف أخرى تخلصهم من ضيقهم وعوزهم وتدفع عنهم فاقتهم وتسدُّ عوز أفراد أسرهم.

---

(١) ابن خاقان، قلائد العقيان، م٢، ص٥٤٠.

لقد ترك انشغال بعض الكُتَّاب الأندلسيين بتحصيل قوتهم وقوت أسرهم وسعيهم لمواجهة متطلبات الحياة الاجتماعية، وتخطي المشكلات الاقتصادية التي نجمت عن عطلتهم أثراً كبيراً على البناء الاجتماعي، وقاد إلى ضعف العلاقات الاجتماعية بين أفراد فئة الكُتَّاب وغيرهم من موظفي الدولة المثقفين، إذ شغلوا عن صلة أصدقائهم بالتجارة والقصابة والطب وغيرها[1].

ومن الأمثلة على ذلك أنه لمَّا نبا بأبي محمد عبدالغفور الأوان، وضاق عنه السلطان، انشغل عن صلة أصدقائه بالتجارة، وإلى ذلك يشير في رسالة بعث بها إلى أحد أعيان القوم، حيث يعرض بنبرة شجية الواقع البائس الذي يعيشه هو وأسرته، ويعتذر فيها عن عدم لقائه لاستغراقه مجمل وقته بتحصيل قوته وقوت عياله، حيث يقول: «على أنَّ لقاء سيدي ومُشافهتَهُ، ومحادثتَهُ ومفاكهتَهُ، كان أحبَّ إليَّ، وأمتعَ لمسمعيَّ وأجلبَ لقرَّة عينيّ، ولكنّي مشغولٌ بيومي، مدفوع إلى تقويت قومي...»[2].

ويظهر أن عبدالغفور يريد أن يخلق لدى مخاطبه شعوراً وانطباعاً بحالة اليأس والألم التي كان يعاني منها الأدباء في ظل ضنك المعيشة وحالة الشقاء. ويكشف بعض الكُتَّاب عن مشاعر عدم الأطمئنان إلى المستقبل، في دفع غوائل الخصاصة والفقر، وخاصة عندما يتقدّم بهم العمر، ويصبحون عاجزين عن إتقان صنعتهم التي يؤمّنون بها عيشهم، غير قادرين على كسب قوتهم وإعالة أسرهم، وهي حالة إنسانية مؤثّرة تهدد وجود هذه الفئة من الكُتَّاب.

فقد وجّه أبو محمد بن عبدالبر كتاباً إلى أحد الأعيان يرجو فيه تقديم

---

(١) ابن بسام، الذخيرة، ق٢، م١، ص٣٤٠، ٣٥٦.

(٢) انظر: ابن بسام ، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص٢١١-٢١٢.

المساعدة لكاتب طاعن في السن بلغ ثمانين عاماً، حتى عاد كأنه لم يعمل في دواوين الكتابة لعجزه البدني، ويكشف ابن عبدالبر عن ألمه العظيم لما حصل لهذا الشيخ وحسرته العظيمة على أيام نشاطه، إذ كان مبرّزاً في الكتابة الديوانية، غير أن العجز وتقدّم السن جعله ضعيفاً، وهو يفعل ذلك ليستثير نوازع الخير في نفس المخاطب؛ لمد يد العون والمساعدة لهذا الكاتب الذي أدّى الأعمال الكثيرة والخدمات الجليلة للدولة، وتفانى وأخلص في سبيلها، يقول: «عبدُ سيّدنا ـ أدام الله عزَّه ـ قد تحيَّفت الأيامُ قواه، وتخوَّنت الحادثاتُ عُرَاه، وقرَّبت الثمانون خطاه، فاختلجَ بنانُهُ حتَّى كأنَّه لم يتعلّقْ من الكتابة بأطناب الإطناب، ولا تصرّف من البلاغة في سُهُوبِ الإسهاب، ولا عُدَّ في الدواوين من صدور الكُتَّاب...»[1].

ومهما يكن من أمر، فإنَّ الرسالة توحي بأنَّ أبا محمد بن عبدالبر قد أنحى باللائمة لما آل إليه أمر هذا الكاتب المسنّ وأمثاله على ولاة الأمر، الذي لم يلتفتوا إلى ماضي الكُتَّاب وخدماتهم الكثيرة التي أدّوها لدول الطوائف.

ولقد قدَّم لنا الكُتَّاب الذين عانوا من العُطلة صوراً مؤثّرة عن أحوال البؤس ومظاهر الحرمان التي كانت تعاني منها أسرهم في ظل الظروف الاقتصادية الصعبة، نتيجة العُطلة التي ألقت جِرَانهَا على أربابها من الكتبة، فأصابتها في الصميم، وانقلبت من نعيم الاستقرار والسعادة والاكتفاء إلى التنقل والخوف والعوز الذي يهدد وجودها، ويدعوها إلى ركوب المخاطر والمهالك.

فهذا الأديب ابن خيرة القرطبي يكتب رسالة يخاطب بها إسماعيل بن النغريلة، وزير بني زيري في غرناطة، يشكو فيها الزمان الذي رماه

(١) انظر: ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق١، م٢، ص٢١١-٢١٢.

بالمصائب وحرمه مما يطمح إليه لتوفير أسباب العيش الكريم لأسرته، ويتبرم بحاله المزرية، ويتضجَّر من فقره وفاقته، ويصور ما وصل إليه من عوز وحاجة، حتَّى أنه لم يعد قادراً على تحمل مسؤولية إعالة أسرته، ولا توفير ما تحتاج إليه من قوت وكسوة، وغيرها، يقول: «ولما أغصّني (الزّمانُ) بالرِّيق، وحفزني بالمضيق، ولم يترك همًّا إلاَّ سنَّى عَقْدَه، ولا نظماً إلاّ نثر عِقْدَه، ورأيْتُ الاستحالة في الحال، والعَيْلة في العيال، وجَدّاً قد جَدّ فجاء من المُصَلّين، وساهمَ فكان من المُدْحضين. . .»[1].

ولمَّا كان الكاتب صاحب عزيمة صلبة، لا يعبأ بالمصائب، وذا فهم عميق للدهر وأوصابه، ولا يبالي بوقع محنه، فقد عقد العـزم على السعي طلباً للرزق في مكان آخر، فإذا كان اليوم فقيراً مُعدَماً، فربما صار غداً غنياً مترفاً، يقول: «مَنْ فَهِمَ عن الزَّمان وخُلقِهِ، ورفلَ في جَديدِهِ وخَلقِه، وَعَلِمَ أنه يستأصِلُ ريثما يواصل، ويقسِّمُ غِبَّ ما يقسمُ، لم يُبَالِ بوقعِ سلاحه. . . هيَّأتُ راحلةً وأثاثاً، وطلَّقتُ ابنةَ الوطن ثلاثاً، وقلتُ إمَّا أن أجدَ فأظهر، أو أموتَ فَأُعْذَر. . . .»[2].

ثم هو يصور حال أسرته في موقف الوداع تصويراً يبعث على الحزن والأسى وهو يعقد العزم على الضرب في الآفاق والتَّجوال في البلدان طلباً للرزق، ويتَّخذ الكاتب من هذه الصورة المؤلمة للعوز والفقر الذي يدفع المرء دفعاً إلى فراق أسرته وسيلةً لاستدرار عطف الوزير والشفقة على أفراد أسرته، وللحصول على جزيل عطائه، حيث يقول: «فكم من حُرَّةٍ سافرةِ القناع، تندُبُني مَوْقِتَ الوداع، وباكيةٍ يومَ الرَّحيل، بُكاءَ الحَمَام على الهديل، فقد فقأتُ عينَ السّرى بأربع كقداح السَّرا، يتشبَّثون بالآكام،

---

(١) انظر: ابن بسام ، المصدر السابق نفسه، ق١، م٢، ص ٧٦١.
(٢) انظر: ابن بسام ، المصدر السابق نفسه، ق١، م٢، ص٧٦١-٧٦٢.

تشبُّث الخصومِ بالأحكام، ويتعلّقون بالمطيّ، تعَلُّق الأيتام بالوصيّ، إلى أنْ أخضلت الدموعُ المحاجرَ، وبلغتْ القلوبُ الحناجرَ...»[1].

ويكشف عن أنه حاول أن يخفف من وقع المأساة على نفوس بناته، وأن يذهب عنهنّ الفزع والذعر والقلق، بحضهنَّ على الاتصال بإسماعيل بن يوسف، حيث يقول: «وجعلتُ أعوّذهُنّ بالمثاني، وأبسطُ لهنَّ في الأماني، وأقولُ ستنسينَّ هذا الموقفَ، إذا اتصلتنَّ بإسماعيل بن يوسف، فتًى... يأجُر ويجيرُ، مأوى السَّمَاح والضَّيف، ورحلةُ الشَّتاءِ والصَّيف، حامي الذّمار، بعيدُ المضمار، لا يظلمُ نقيراً، ولا يُخيّب فقيراً.. فحين سَمعوا بوصفهِ الذي هو طليعةُ عُرْفه، وثقوا بمجده، ودَّعوني مُستبشرين، وتركتهم منتظرين...»[2].

وكان بعض الكُتَّاب الذين عانوا من العطلة قد كتبوا رسائل تجري مجرى القصص والحكايات القصيرة، وعبّروا عن بعض جوانب حياة البؤس والحرمان التي كانوا يعيشونها، في ظل الظروف الاقتصادية الصعبة، ومن الأمثلة على ذلك تلك الرسالة التي كتبها أبو الربيع سليمان القضاعي إلى أحد الرؤساء يصوّر فيها حالة أطفاله وأفراد أسرته المحرومين، ويبين حسرتهم وخيبة أملهم، وقد خلا بيتهم من الطعام ليلة فرح الآخرين بالعيد، ويرجو منه العطاء، حيث يقول: «بعثتُ ابني وغلامي عشيَّة العيدِ للسُّوق، فأخطأ أوجُهَ النَّجاح، وعاد مثخناً لي بالجراح، فبتُّ أتقلبُ بين ألم العلة، ومَضض الذِّلة، وبات مَنْ عندي طاوياً إلاَّ من الكَرْب، وصادياً إلا من الدَّمْع، نتجاذبُ أطنابَ الكمد، وسرورُ العيد يقومُ

(١) انظر: ابن بسام ، المصدر السابق نفسه، ق١، م٢، ص ص٧٦٢.

(٢) انظر: ابن بسام ، المصدر السابق نفسه، ق١، م٢، ص٧٦٢-٧٦٣.

بالناس ويقعدُ، وسيّدنا الرئيسُ - أدام اللّهُ تأمين سِرْبه، وإعزازَ حزبِهِ - أجلٌّ من أنْ يُضَام جارُهُ، أو يكدَّر جوارُهُ»[1].

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً رسالة كتبها أبو محمد عبدالغفور إلى أحد الرؤساء يصف فيها مجريات أسبوع من أسابيعه في إطار قصصي، وما يتعلَّق بها من مظاهر الذُّل والشقاء والحرمان، بعبارات تبعث على الأسى والحزن، حيث يقول: «فيوماً في سوق فُلَّيْق، ويوماً في طَحْن دقيق، ويوماً أقتات فيه بسَخْتِ السَّويق، ويوماً اقْطَعُهُ على الرِّيق، ويوماً في شَهِيق، ويوماً بالجَامِدَة، ويوماً بالسَّليق، سبعة ألقابِ، سبعة تأكل شِلْوَ الأحقاب، تَسَعُ جميعَ الشَّهر، وتجري كالروح في هذا الدَّهر، فأنا آلَمُ من السَّليم بوجعه، وأشْغلُ بهذا الكدِّ منه بأشجعه»[2].

ثم يصف شقاء أُمّه التي كانت قد طُولِبت على الرغم مما هي فيه من بؤس بغرامة لم تعف منها كما أُعْفِيتْ سائر النساء، وبعض الرجال[3]. لقد رسم صورة مؤثّرة قصد من ورائها استدرار عطف المخاطب، واستثارة نوازع الخير فيه، ليجود عليه بما يوفر لقمة العيش له ولأفراد أسرته الذين يشاركونه البؤس والحرمان.

---

(١) انظر: ابن بسام ، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص ٥٠٧.

(٢) انظر: ابن بسام ، المصدر السابق نفسه، ق٢، م٢، ص٣٣٤-٣٣٥.

(٣) انظر: تتمة الرسالة في : ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٢، م١، ص٣٣٥.

## ثانياً: ردود أفعال أصحاب الأقلام تجاه العُطْلة

رأينا أن أصحاب الأقلام قد عانوا من مكابدة الأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية الصعبة، التي شهدتها الأندلس في القرن الخامس الهجري، وقادت بعضهم إلى العُطلة، حتى غدت حال الواحد منهم، كما يقول ابن الدَّباغ: «كلَّما همّ بشيءٍ باعدَهُ الدَّهرُ منه، وَطَردَتْهُ الليالي عنه، وكلّما قرعَ بابَ مطلبٍ عارضَهُ من الحرمانِ ردٌّ، أو ذهب به مَذْهَبَ سعيٍ قَطَعَ به من النُّحوسِ سدٌّ...»[1].

وعلى الرغم من أنهم قد أدركوا أن سنة الله قضت بأن يكون ديدن الحياة حرمان الإنسان الذكي، وحظوة ذي الجهل الفاسد، فقد تولّد لديهم إحساس عميق بأن عطلتهم تعني رفضاً لدورهم الثقافي والإداري في الإنجاز الحضاري في الأندلس، وإهداراً لقدرتهم الإبداعية، وإحباطاً لطموحاتهم الذاتية إلى نيل المراتب الرفيعة، التي تتناسب ومواهبهم الأدبية.

وقد تباينت مواقف الكُتَّاب من العُطلة، وتنوّعت ردود أفعالهم تجاهها، واتخذوا أنماطاً أدبية ـ سلوكية مختلفة للتكيف مع هذا الواقع الأدبي ـ الاجتماعي، وقد عبّروا عن ذلك في نتاجهم النثري، في إطار نقدي عام للأوضاع الاجتماعية والسياسية والأدبية السائدة في المجتمع الأندلسي، ويمكن أن نصنّف هذه المواقف في ثلاثة أشكال متجانسة، بحسب مضامينها وتقاربها في أغراضها:

### أ ـ الانسحاب

يشير مفهوم الانسحاب إلى الحالة التي يجد فيها الفرد أن المجتمع

(١) انظر : ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص٣٦٤.

وما يسوده من أنظمة اجتماعية، واقتصادية فاسدة لا تحقق له أدنى ما تصبو إليه نفسه، مما يضطره إلى الانسحاب من دوره الاجتماعي، ويمثّل هذا اللون من ردود الأفعال الكُتَّاب المحبطون الذي يميلون إلى الانسحاب من المجتمع أكثر من الإذعان له[1].

لقد مال بعض الكُتَّاب الأندلسيين إلى الانسحاب من النسق الاجتماعي عندما وجدوا أن أنظمة المجتمع الفاسدة تحول دون تحقيق أهدافهم وتطلعاتهم، وفي هذا المجال لجأ بعض الكُتَّاب الأندلسيين إلى اعتزال الناس فراراً من أذاهم وشرورهم بعدما وجدوا ما فيهم من غدر وخيانة وكذب ونفاق اجتماعي، واستعاضوا عنهم بالكتب التي يقطعون بها وقتهم، ويبددون فراغهم، ويؤنسون وحدتهم، ويسرّون عن أنفسهم.

وإلى ذلك يشير ابن الدّباغ في رسالة كتبها جواباً على رسالة لأحد إخوانه يَطلب فيها لقاءه، بعد أن كان قد خرج من سرقسطة. حيث يقول: «وصلت رقعتك ـ أعزَّك اللّهُ ـ تستدعي المؤانسة، غيرَ أنَّ رَغْبَتَكَ صادفتني ولي من الكتب جُلساء، تُؤنِسُ في الوحدة، وتسلِّي من الكربة، وتجلو صَدَأ الخواطر، وتفتح عيونَ البصائر... ثم إنَّ أغرب فوائِدِها أنها تستدنيكَ إن نأيْتَ، وتستعطفُكَ إن ولّيْتَ... وأغربُ من ذلك أنَّك تحمدُ عُقْبَاها، ولا تتوقعُ أذاها، وقد رضيتُ اليومَ بها قَسْمًا...»[2].

ويصف ابن الدّباغ المكان الذي لجأ إليه عقب خروجه من سرقسطة بعد أن كان الوشاة قد أوقعوا به عند ولي أمره المقتدر بن هود، حيث وصفه وصفاً دقيقاً يبعث على الأسى والحزن، ويكشف عمَّا يعانيه من قلق

---

(١) انظر: شتا، نظرية الاغتراب، ص٣٩٧؛ أحمد أبو زيد، البناء الاجتماعي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥، ٨٢-٨٥.

(٢) ابن بسام، الذخيرة، ق٣، م١، ص٢٩٠-٢٩١.

واضطراب في العزلة، يقول: «فَرْقٌ ما بينَ المكان الذي وردتُ عليه، وبين القبر الذي مآل الإنسانِ إليه، أن المقيمَ به والسَّاكن فيه يُدْفَنُ حيًا، ولا يعلمُ من نورِ الدُّنيا شيئاً»[1].

ثم يصف الحالة التي آل إليها وهو مقيم في هذا المكان، فهو يعاني من الوحدة والوحشة؛ لأنه لم يجد صديقاً يجاذبه الكلام، ويقطع بمناجاته الأيام، وقد أقبل على اللعب بالشَّطرنج والنَّرْد تارة، وعلى مطالعة كتب الأسمار والأساطير تارة أُخرى، وعلى عدّ الحصى ورميها ثالثة يقطع بها وقته، يقول: «وأنا مُنذُ احتلاله . . . ألعب بشطرنج ونَرْد، وتارةً أطالعُ أَخبار بشرٍ وهند، وأخرى أيضاً: أظلُّ رِدائي فوقَ رأسي قاعداً، أعدُّ الحصى جاهداً، وأرمي بها صادراً وواردا . . .»[2].

ويشير أبو المغيرة بن حزم في رسالة كتبها إلى أحد أصدقائه إلى أَنّ المنسحب من الحياة العامة لا يمكن أن يعيش في وحدة كاملة، وأنه بحاجة إلى أن يحيط نفسه بعدد من الكتب، فهي ذات فوائد غريبة، ومنافع عجيبة مما لا يجده في الناس؛ لهذا فهو يطلب إليه أن يؤنس وحدته بكتابٍ، حيث يقول: «وإن رأيتَ تأنيسي بكتاب أَجْتَلي منه وجوهَ البدور، وجواهرَ النُّحور، ودُرَرَ الثُّغور، وأجتني به ثمرَ السُّرور، وأرتعُ منه في رياض العلوم، ما بين منثور ومنظوم، نفَّسْتَ من خِناقِ مُشتاقٍ كئيبٍ، وأنّسْتَ من وحشةِ مُنفردٍ غريب، بحيثُ لا أَخٌ كريمٌ، ولا وليٌّ حميم، فقد صرتُ، ولا أُحِيلُ على الأثر بعد العين»[3].

ومن مظاهر الانسحاب الأُخرى التي عرفها مجتمع أصحاب الأقلام في الأندلس في القرن الخامس الهجري، ترك بعضهم ميدان الكتابة

---

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص٢٧٤.

(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص٢٧٤.

(٣) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق١، م١، ص١٥٩.

والانصراف إلى امتهان حرف أُخرى، ويعني ذلك أنهم ينسحبون بالاستغراق وغمر أنفسهم في الحاضر المعاش، والبحث عن مكافآت وإرضاءات، وبهذه الطريقة يستطيعون الهروب من مشكلاتهم وهمومهم[١].

فهذا أبو حاتم الحجاري الذي كان أديباً متصرفاً في النظم والنثر، لمَّا انقرضت أيام ملوك الطوائف بالجزيرة، وتسلَّط الكساد على الأدب، تقلّب بين شاعر وخطيب وطبيب وجندي، كل لك حرصاً على الحياة، واحتيالاً لتوفير الملابس والأقوات[٢]. ويدلُّ ذلك على تراجع منزلة الكُتَّاب في بعض إمارات الطوائف، وأنهم كانوا مضطرين إلى التقلّب بين الحرف والصناعات لدفع غوائل الخصاصة والفقر عن أنفسهم وأفراد أسرهم.

ويشير أبو المغيرة بن حزم في رسالة شفاعة لأحد الأدباء إلى أنه كان قد بذل محاولات متكرّرة للبحث عن وظيفة في دواوين الكتابة وبلاطات الأمراء، غير أن كساد الأدب أحبط سعيه، فلم يجد له عملاً، فترك حرفة الأدب غير آسف، يقول: «ولم يزل يمْري خلفَ الطَّلبِ ، بيد الأدب، ويَسْري في ظلام الأمور، بسراج المنظوم والمنثور، حتَّى إذا رأى تلك الأسباب رثاثاً، وعَاينَ مُبْرَمَ وسائِلها أَنْكاثاً، طَلّقَ عِرْسَ الشعر ثَلاثاً، وَصارَ لا يرى نُجْعَةَ الأدب، ولو أوْطأته على أرضِ الذَّهب، فَمَنْ سَمّاه أديباً فقد عَقّه، أو وَسَمهُ بشاعرٍ فقد أبطلَ حَقَّهُ...»[٣].

ويشير بعض علماء الاجتماع إلى أن انسحاب الفرد من المحيط الاجتماعي قد يقود إلى انعدام تكامل الفرد مع المجتمع ، بحيث يصل الأمر ببعض الأفراد إلى أن يجدوا أنفسهم عاجزين عن الاستجابة أو

---

(١) انظر: تشا، نظرية الاغتراب، ص٣٩٧.

(٢) انظر: ابن بسام ، الذخيرة، ق٣، م٢، ص٦٥٢-٦٥٣. ابن سعيد، المغرب، ج٢، ص٣٦، المقّري، النفح، ج٣، ص٤١٧.

(٣) ابن بسام، الذخيرة، ق١، م١، ص١٥٣.

الخضوع لأية سلطة غير تلك التي تصدر منهم أنفسهم، مما يؤدي بهم في النهاية إلى الاعتقاد باستحالة الحياة في هذا المجتمع، ويدفعهم ذلك إلى الانتحار(١).

وتكشف بعض نصوص أدب العطلة إلى أنَّ الشعور بالإحباط لدى بعض الكُتَّاب الأندلسيين قد وصلت إلى حد أصبحت فيه الحياة بالنسبة إليهم بلا معنى، وغير محتملة، فقد كان تمنِّي الموت عندهم، بمثابة تعبير عن هذا النمط من الانسحاب أو الاغتراب الاجتماعي، وإلى ذلك يشير الكاتب أبو عامر بن التّاكُرُني في رقعة خاطب بها أبا جعفر بن عبَّاس يشكو إليه تقلّب الزمان، وفساد الأحوال، وتنكُّر الإخوان، وكثرة المفسدين والواشين، ولقد كَتبَ «عن نفسٍ تفيضُ بِمائِهَا، وتجيشُ بدمائِهَا، وتشكو إلى اللّهُ عظَيم أدوائِهَا، غيظاً على تقلُّبِ الزَّمان، وَعَجَباً من تنكُّر الإخوان، لا يلفظني عَجَبٌ إلاَّ إلى مثلِهِ، ولا أنتقلُ من مُسْتَغرَبٍ إلاَّ إلى شكلِهِ، إن أبْرمتُ حَبْلاً من الإخاءِ نقضَ المفسدون مريرتَهُ، أو ملأتُ يديَّ بمنَ أعتدُّ به للشدَّةِ والرخاءِ، أفسد الواشون سريرتَهُ...»(٢)؛ لذا فقد غدت الدنيا عنده كما يقول «أحقرَ، وجميعُ ما فيها في عيني أصغرَ وأنزر، من أن أُزاحمَ في حُطامها، وأُنافسَ على تكسُّبِ آثامها»(٣).

وعندما كان يشتدُّ بابن الدباغ الإحباط واليأسُ من المجتمع الأندلسي وتحقيق طموحاته وآماله ويسيطر عليه القنوط، كان يتمنَّى الموت، وانقضاء العمر، فلعله آنذاك ينعم بالراحة، وهدوء البال، حيث يقول: «فما أصنع وقد أبى القضاء إلاَّ أن أفني عمري في بوس، ولا أفكُّ من نحوس؟! ويا

---

(١) انظر: حسن سعد السيد، الاغتراب في الدراما المصرية المعاصرة بين النظرية والتطبيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦، ص١٨.

(٢) ابن بسام، الذخيرة، ق٣، م١، ص٢٢٩.

(٣) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص٢٣١.

ليت باقيه قد انصرم، وغائب الحِمام قد قدم، فعسى أن تكون بعد الممات راحةٌ من هذا النَّصب، وسلوة عن هذه الخطوب والنُّوب»[١].

أمَّا الحصري فيشير إلى أن الموت قد أصبح أُمنية عزيزة، في ظل حياة لم يعد قادراً على تحملها نتيجة فساد الأحوال الاجتماعية واختلال الموازين وانقلاب المعايير الأخلاقية، حيث يقول: «يَا دهرُ ما أَسْهَاك، ويا موَتُ ما أَشْهَاك، المنيَّةُ هي الأُمنيَّةُ، فالبَرُّ بائرٌ، والحرُّ حائرٌ بين أَخْوَنِ إخوان، وأَجْوَر جيران، إن وَصَلَهم صرموه، وإن سألهم حرموه، وإن أجاب بالصَّواب، قالوا أخطأ في الجواب...»[٢].

ب ـ اللامبالاة

كان بعض الكُتَّاب الذين يعانون من العطلة يلاقون الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المتردية غير مكترثين ولا عابئين بها، ويفعلون لها فعل من يلبس للأحوال لبوسها، ولا يحفلون بنقم الأيام وبؤسها، وقد عدَّ الباحثون هذا النوع من ردود الأفعال بأنها أقل أنواع الشعور بالإحباط حدّة، وأطلقوا عليه «التبلّد والجمود الاجتماعي واللامبالاة»، حيث يظهر الأشخاص الذي يتبنُّون هذا اللون من ردود الأفعال القدرة على رؤية الأشياء والأمور غير العادية تتحرك دونهم، فضلاً عن أنهم ينظرون لكل شيءٍ لا يروق لهم بحمية أو تعصب ضعيف[٣].

ومن الكُتَّاب الأندلسيين الذين أظهروا عدم اكتراثهم بعوامل الإحباط وكثرة المحن والمصائب التي تواجههم، أبو المغيرة بن حزم، حيث يقول: «وشِعاري عند النائبةِ ألقاها فأتَخَطَّاها، والنَّازلِةِ أراها فاتعدَّاها...»[٤].

---

(١) ابن خاقان، قلائد العقيان، م١، ص٣١٦.

(٢) ابن بسام، الذخيرة، ق٤، م١، ص٢٥٠.

(٣) انظر: شتا، نظرية الاغتراب، ص٣٩٧.

(٤) ابن بسام، الذخيرة، ق١، م١، ص١٥٥، لعلّه من الضروري الإشارة إلى أننا نجد بعض

ويشير ابن الدَّباغ إلى تبنِّيه أحياناً هذا النوع من ردود الأفعال، إذ إنَّ مثله إن ابتلي صبر، وإن أُذي شكر، أو أسخطته الأقدار تجمَّل، أو حُمِّل ما لا يستطاع تحمَّل، حيث يقول: «أنا في هذا الوقت بِحُكْم الزَّمان، نِعْمَ مستودعُ الهوانِ، أضحكُ لمن شَتَمَ، وأعتذرُ إلى مَنْ ظَلَمَ. وأُغضي لمن هَمَزَ ولمزَ، وأتعامى على من أشارَ، وأتلقّى المكروهَ والأذى، بطلاقةِ التّقبلِ والرضى...»[1].

ويذكر ابن الدباغ في رسالة أُخرى أن مما يشدُّ من عزيمته ويقوي صلابته في مواجهة الواقع الاجتماعي السيئ قوة إيمانه بالله، وتفويضه أمره في كل حال إليه، فهو لا يُحدث أمراً إلاَّ لحكمة بالغة، يقول «والحمدُ للّهِ الذي يَبْتلي ليرى كيف الصبرُ، ثم يُنْعِمُ ليرى كيف الشُّكْر، حَمْدَ متوكِّل عليه، مفوّضٍ أمرَهُ في كلِّ حالٍ إليه...»[2].

## ج ـ التوافق في النسق الاجتماعي

تشير ظاهرة التوافق في النسق الاجتماعي إلى إذعان الأشخاص للظروف والأحوال القائمة في المجتمع وميلهم إلى الاشتراك في الأنشطة التي تناسب اهتماماتهم، ومثل هؤلاء الأشخاص عمليون وباحثون عن الاستمرار في عملهم ومراكزهم.

وتبيّن نصوص أدب العُطلة في الأندلس أن بعض الكُتّاب الأندلسيين المتوافقين في النسق الاجتماعي اتخذوا وسائل معتدلة لمعايشة الأحوال

---

الكتّاب الأندلسيين الذين عانوا من العطلة لم يلتزموا شكلاً واحداً من ردود الأفعال تجاهها، بل تبنّى الواحد منهم مواقف مختلفة، وذلك تبعاً لظروفه النفسية والاجتماعية والاقتصادية الخاصة. ومن هؤلاء ابن الدباغ وأبو المغيرة بن حزم، انظر: أماكن مختلفة في حديثنا عن «ردود أفعال أصحاب الأقلام تجاه العطلة» في هذا البحث.

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص٢٦٣.

(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص٢٦٢.

الاقتصادية والاجتماعية المتدهورة، ومن ذلك الضرب في الآفاق والتجوال في البلدان طلباً للرزق أو الراحة والاستقرار، على الرغم مما جُبل عليه الإنسان من التعلق بالأوطان، وعدم مفارقتها في أكثر الأحيان، ويكشف ذلك عمّا كان يعانيه بعض الكُتّاب الأندلسيين من قلق واضطراب، وما كانوا يواجهونه من مصائب ومحن، وما يتعرضون إليه من حسد أو ابتلاء في النعم والمناصب.

ومما يتصل بذلك ما أشرنا إليه فيما تقدّم، من استرفاد الأحرار من رجال الدّولة وأعيان المجتمع الأثرياء، والتكسب بالرسائل والمقامات التي سلكوا فيها مسلك الشعراء في طلب الرفد والعطاء؛ لأنهم أصبحوا خاوي الوفاض، لا يملكون ما يسد رمقهم، وصار همُّ الواحد منهم أن يجد ما يقتات به، مهما كان مصدره وطريق الحصول عليه.

ولقد أشار ابن حيَّان إلى أن هنالك فئة من موظفي إمارات الطوائف كانت قد عاشت على المسألة والاستجداء، حيث يصور أحدهم، وقد امتلأت حقائبه بألوان الطعام وغيره، قائلاً: «وصدر فلان مع أصحابه الرَّسل، وقد امتلأت حقائبه مما قمَّشه من السُّحت، بضروب الكدية والشَّحذ، وبخلَ حتَّى بالزَّاد المأدُوم في الطَّريق، وضنَّ به على الرَّفيق. . .»[1].

كما اتخذ بعض الكُتّاب من صورة الزرزور قناعاً، يعرض فيه الواحد منهم نفسه في هيئة زوزور ضعيف يستحق العطف والمساعدة، وقد نحوا في ذلك منحى رمزياً يصور ضيعة الأديب، وضيق عيشه، مما يدفعه إلى التماس رياض أخرى، حتى يعدو أشبه بالمكدي[2].

---

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق١، م١، ص٥٩٤.

(٢) انظر: نصوص عدد من الزرزوريات في: ابن بسام، الذَّخيرة، ق٢، م١، ص٣٤٧-٣٥٦، ق٢، م٢، ص٧٦٠.

وكان ابن خيرة القرطبي، من الكُتّاب الذين اضطروا إلى مفارقة بلدهم، والتقلُّب في الأقطار رغبة في طلب الرزق، والحصول على الثروة التي تؤمِّن لهم ولأسرهم الحياة الكريمة، بعد أن انتقلت بهم صروف الدَّهر من حال اليسر والاكتفاء إلى حال العسر والعوز[1].

ولجأ أبو المطرف بن الدَّباغ إلى الضرب في الآفاق والتنقل بين ملوك الطوائف طلباً للاستقرار والأمن بعد أن خرج من سرقسطة، إذ إنه لم يفلح في الإقامة في أماكن مختلفة؛ لأنه لم يسلم من الحسد والمنافسة، لهذا فقد عاش في خوف مستمر وقلق دائم، وكثرة شكواه من الزمان وذمّه، وتعداد مظالمه التي دفعته إلى الضرب في الآفاق والتجوال في البلاد. ومن ذلك رسالة كتبها إلى أحد رؤساء الأندلس، يستعطفه ويستميل فؤاده، ويأمل أن يقف إلى جانبه ليصرف عنه المحن والمصائب: «وها أنا ذا قد أتيتُ إلى مَوَدَّتِك خاطباً، وفي صلتِكَ راغباً، على ثقةٍ بأنك ـ بما يَجْمَعُنا من التَّشاكل والتّناسب، في جميع الأمور والمذاهب ـ تراني كفؤاً لما خطبتُ، وأهلاً لما رغبتُ ، ولا غَرْو أن أقرنَ بهذا استنهاضَكَ إلى مشاركتي في الخطْبِ الأخطر، والمهمِّ الأكبر...»[2].

ويكشف عن رغبته في الارتحال إلى بلاد المخاطب، أملاً أن يجد عنده الملاذ الآمن، وقد اشتعلت الفتن واعتلت المعاصي، وأنهار الأمن والنظام في شرق الأندلس، حيث يقول: «وقد علمتَ ما دخلَ الشرقَ من الاختلال، واضطراب الأحوال، وأن الحزمَ داع إلى التحوُّل عنه والانتقال، وقد تأملتُ أيَّ الجهات أنجى وأعضد، وعلى أيِّ الملوك أُعوِّل

---

(١) انظر رسالته إلى إسماعيل بن النغريلة في هذا الموضوع: ابن بسام، الذخيرة، ق١، م٢، ص٧٦١-٧٦٣. وقد سبقت الإشارة إليها في هذا البحث.

(٢) ابن بسام، الذخيرة، ق٣، م١، ص٢٩٢.

وأعتمد، فلم تطبْ إلاّ على تلك الحضرةِ الرفيعة نفسي...»[1].

ولقد اضطر الكاتب أبو الفضل بن حسْداي إلى مفارقة حضرة المستعين بن هود أمير سرقسطة، لما وجده من تنكيد الحساد وتكدير الوشاة لصفو حياته، وسعيهم للإيقاع به عند ولي أمره، لإقصائه عن منصبه، بعد أن خدم ثلاثة أجيال من أمراء بني هود وأخلص لهم، وقد عبَّر عن ذلك في رسالة خاطب بها المستعين معتذراً فيها عن خروجه عنه حفاظاً على قدره، وصوناً لكرامته، وإدراكاً لطبيعة الزمان وتحوّله، حيث يقول: «وقد عَمَرْتُ ذلك الأفقَ ما امتدَّ المَهَلُ، فلما نَبَا أُجدَّ الظعنُ والتحوّل... ولكلّ مقام مقالٌ، ولكل زمانٍ رجالٌ، وفي كلٍّ مضيق مجال، وقلما اطّردت الحظوةُ في الدُّول، لمن اختصَّ بالأسلاف الأول، ومن خَدَم الآباءَ، لم يخدم الأولادَ، فضلاً عَنْ مَنْ خدمَ الأجدادَ...»[2].

ويعبّر له عن استمرار معاني المودة والإخلاص التي تربطه به، ويأمل أن يفصح له رغبته في الخروج عنه، حيث يقول: «وأنا أيَّةً تصرَّفتُ، وحيثُ تقلّبْتُ، العبدُ القِنُّ، فليحسنْ بي الظن، فإني لا أُلِمُّ بنقضٍ ولا ثَلْم، ... وله عليَّ من كرم العهد كالئٌ ورقيب، وإن أضمرتْني من جوانح البلاد حُجبٌ وغيوبٌ.. وقد خاطبتُ من وثقتُ بودّه، وأنستُ إلى جَدّه، فإن جادَ مولاي بالصَّفْح، وعَادَ بالخُلق السَّمْح، فهو الذي يَضْطرُّهُ إليه عالي مَنْصِبه، وسامي رُتبه، وإن صرم الحبلَ، وجذمَ الأصلَ، فهو حكمُ الزّمان الفاسد، ولا نُغمَى للشامت الحاسد، فليس بالباقي ولا الخالد...»[3].

---

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص٣٩٢.

(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص٤٦١.

(٣) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص٤٦١- ٤٦٢.

ولقد أدَّت ظاهرة التَّجوال في البلدان إلى ازدهار فن التوصيات ورسائل العناية بأولئك الكُتَّاب، فقد كان الواحد منهم بحاجة إلى رسالة توصية من أحد المشهورين حتَّى يستطيع أن يحصل على وظيفة في دواوين الدولة أو في بلاطات الأمراء، وكان الكُتَّاب الأندلسيون قد أظهروا تضامنهم مع أولئك الكُتَّاب الذين امتحنتهم الأيام، فاستخدموا جاههم وأقلامهم في إغاثة ذوي الحاجات على قضاء حوائجهم، فكتبوا عدداً كبيراً من الرسائل التي خاطبوا بها رؤساء الأندلس في حق زملائهم بدعوتهم لهم إلى إعانتهم والأخذ بيدهم والصفح عنهم.

ومن ذلك ما كتبه أبو القاسم بن الجدِّ إلى الفقيه أبي القاسم بن المناصب عناية، بأحد الكُتَّاب الذين وقعوا ضحية العُطلة، وقد دفعته الأيام إلى الارتحال إلى حضرة الفقيه بحثاً عن فرصة عمل في دواوين بلاده حيث يقول: «وهذا الرجلُ يشكرُ اجمالَكَ معه، شُكْر رَوْض الحَزْن.. وقد عرفتَ ما مُني به من عضِّ الزَّمان، ومَسِّ الحرمان، ورأى أن يصرفَ وَجْه همَّتهِ إلى تلك الحضرة، ليدركَ بها أملاً، ويعلقَ من أعْمَالِها عملاً...»[1].

ويعبّر عن أمله في أن يحقق له رغبته، وأن يصرفه في بعض وجوه العمل، اتماماً لعطائه له وإسباغاً لنعمته عليه، حيث يقول: «ومُعوَّلُه في موارِده ومصادِرِه عليك، ونظرُهُ في مطامح اعراضِهِ وألحاظِه إليكِ، وأنت بمجدك تسدّدُ سهمَهُ، وتؤيَدُ عزْمَهُ، متمًّا يدكَ البيضاء، ومُتْبِعاً دلوَك الرِّشاءَ»[2].

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٢، م١، ص٣٠٦.

(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٢، م١، ص٣٠٦-٣٠٧.

## ثالثاً: الخاتمة

تكشف هذه الدراسة من خلال تتبع ظاهرة العُطلة بين أصحاب الأقلام في الأندلس، في القرن الخامس الهجري، كما بدت في بعض نصوص الرسائل الفنية والمقامات في ذلك العصر، عمَّا يلي:

**أولا:** أنّ بعض الكُتَّاب الأندلسيين في القرن الخامس الهجري حاولوا أن يشقُّوا طريقهم في الأوساط الثقافيَّة والأدبيَّة والسياسية، مستخدمين بلاغتهم الأدبيَّة وكفايتهم الإدارية، ومعرفتهم السياسية، لارتقاء سلم المجد الأدبي والاجتماعي، وتحقيق مصالحهم في الرفاه الاقتصادي، الذي يتناسب ومواهبهم وقدراتهم الفنيَّة، غير أنَّ الأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية المضطربة أوصدت دواوين الكتابة دونهم، وأوقعتهم في حبال العُطْلة.

وكان من أبرز عوامل العُطلة اضطراب الأحوال العامة في المجتمع الأندلسي نتيجة ما دُهيت به البلاد من خطوب الزمن، وضروب الفتن الداخلية، وتقلّب الإسبان على أجزاء منها، وغيرها من أبواب الشر التي قادت إلى نزوح عدد من الكُتَّاب عن مدنهم وتشرّدهم، مما أفضى بهم إلى ترك أوطانهم. وما كان من نشوء إمارات الطوائف، وظهور حكام جدد، حملوا معهم رؤى سياسية وأدبية جديدة، كان من نتاجها أن اعتمدوا على الجند في توطيد ملكهم. وقد أدَّى ذلك إلى تأخر منزلة أصحاب الأقلام على الرغم من دورهم في تثبيت السلطان، وإدارة شؤون الدولة، وتسجيل مآثرها، ونشر محاسنها، فضلاً عن أن هؤلاء الحكام كانوا لا يحسنون تذوق الأدب الرفيع، مما ادَّى إلى تقلّص دور الكُتَّاب المبدعين وانحسار مكانتهم، وفقدان كثير منهم وظائفهم في مدة حكم هؤلاء الأمراء.

**ثانياً**: شكلت العُطلة مصدر إلهام لكثير من الكُتَّاب الأندلسيين، وحافزاً فنيّاً للإبداع في هذا اللون من الأدب الذاتي الذي تضمّن وصفاً لأسباب هذه الظاهرة الاجتماعية ـ الأدبية، وآثارها الخاصة والعامة في المجتمع الأندلسي، ونقلاً للمعاناة والتجارب الواقعيَّة التي عاشها الكُتَّاب في ظل الأحوال الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الصعبة التي شهدها المجتمع الأندلسي، في القرن الخامس الهجري، وقادت إلى فقدانهم وظائفهم في دواوين الكتابة وإخفاقهم في الحصول على وظائف تتفق وطبيعة قدراتهم الأدبيَّة، مما جعلهم يلجأون إلى حياتهم الخاصة يستمدّون منها موضوعات أدبهم.

وأبدع الكُتَّاب في ظل معاناتهم الإنسانية في إيصال الوجه الآخر للحياة الاجتماعية إلينا، وفي وصف ما أثارته هذه الظاهرة الاجتماعية ـ الأدبية في نفوسهم من أسىً وخيبة أمل، وإحباط واغتراب، وإحساس بالظلم، وما حلَّ بهم وبأسرهم من مآسٍ وحرمان وفقر مدقع، وما كانوا يعانونه من ضنك المعيشة، في رسائل ومقامات مختلفة. ولقد كان إبداع هؤلاء الكُتَّاب في وصف معاناتهم من العُطلة من المفارقات المثيرة للاهتمام؛ لأن مشكلات الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي السائد أصبحت معيناً تستمد منه عملية إبداعهم الفني حيويتها وتدفقها وصدقها الفني، فجاءت نصوص رسائلهم ومقاماتهم ثمرة من ثمار التفاعل بين الحياة الاجتماعية والأدب.

**ثالثاً**: أنَّ الكُتَّاب الأندلسيين اتخذوا من شكوى العُطلة ونوبها مجالاً لتصوير كساد سوق الأدب في بعض إمارات الطوائف، وفي فترات مختلفة من القرن الخامس الهجري، وخاصة في الفترات التي شهدت تعاقب الدول، وبينوا أثر هذه التحولات السياسية في الأحوال الأدبيَّة، فقد قاد الخلل الذي أصاب المعايير الاجتماعية والأدبيَّة التي ينظر بها ولاة الأمر،

عند تصريف الكُتَّاب في وجوه الأعمال الجليلة، والخطط الإدارية إلى كساد سوق الأدب، وتمثَّل ذلك، باستبعاد ذوي المواهب الأدبيَّة والكفايات الإدارية التي تمنح أصحابها حق الوصول إلى المناصب الرفيعة في الدَّولة، واستكتاب الجهلاء، والاستعانة بالضعفاء في تدبير الأعمال الجليلة من غير معرفة ولا إحكام صنعة، وقد ترتب على ذلك انقلاب الموازين واختلاف المعايير الاجتماعية والأدبيَّة التي تسود مجتمع الكُتَّاب، فانتشرت بينهم النقمة وغلب عليهم الحقد والفساد وسيطر عليهم التنافس غير الشريف، وأصبحت حوافز الكسب والثراء لضمان أيسر الظروف المعيشية، والرغبة في الالتحاق بحاشية السلطان، هي القيم التي تسيطر عليهم، مما افقد الكُتَّاب النبلاء وظائفهم، وجعلهم يعيشون في مناخ عدم الثقة والشعور بالإحباط والقلق والاغتراب.

**رابعاً**: أن المواقف العامَّة التي اتخذها الكُتَّاب الذين عانوا من العُطلة من القضايا السياسية والاجتماعيَّة والاقتصادية، التي كانت تشغل بال الأندلسيين آنذاك تعبّر عن عدم رضاهم عن الأحوال العامَّة السائدة في المجتمع، وتكشف عن تطلُّعهم الصَّادق إلى الاصلاح السياسي والاجتماعي الذي يخلِّص المجتمع من القيم الفاسدة، التي تعوق مسيرته، ويعيده إلى القيم الأصلية، ويدلُّ ذلك على قيامهم بدورهم الاجتماعي والثقافي ومشاركتهم في الأحداث ، حيث أَخذوا، يحدِّدون الأدواء والمعوقات في مسيرة المجتمع، ويرسمون الصورة الملائمة للإصلاح.

أمَّا مواقف الكُتَّاب من ظاهرة العُطلة فكانت متباينة، وردود أفعالهم تجاهها فكانت متنوعة، فمنهم من مال إلى الانسحاب من المجتمع لعدم توافقه مع القيم السائدة فيه، من خلال لجوئه إلى اعتزال الناس فراراً من أذاهم وشرورهم، بعد ما وجدوا ما فيهم من غدر وخيانة وكذب ونفاق اجتماعي، ومن خلال ترك بعضهم ميدان الكتابة، والتقلّب بين الحرف

والمهن الأُخرى، لدفع غوائل الخصاصة والفقر عن أنفسهم وأسرهم.

وقد وصل شعور بعضهم بالإحباط والقلق نتيجة تقلّب الزمان وفساد الأحوال إلى حد تمنّي الموت، ومنهم من أظهر عدم اكثراته ومبالاته بما يلاقي من قسوة الظروف، وكثرة المحن، وكان مما شدَّ من عزائمهم وقوّى من صلابة موقفهم قوة إيمانهم بالله، وتفويضهم أمرهم في كل حال إليه.

ومنهم من مال إلى التوافق مع النسق الاجتماعي والإذعان للظروف والأحوال السائدة في المجتمع الأندلسي؛ فاتخذوا وسائل أدبية ـ سلوكية معتدلة لمعايشته، من خلال الضرب في الآفاق والتقلّب في البلدان طلباً للرزق والراحة والاستقرار النفسي، ومن خلال استرفاد الأحرار من كبار رجال الدَّولة وأعيان المجتمع الأثرياء، والتكسّب بالرسائل والمقامات التي سلكوا فيها مسلك الشعراء في طلب العطاء.



أدب الديارات في الأندلس

«دراسة في صورة المستعربين في الأندلس»

وقد تلوا صُحَف أناجيلهم        بحسِ الحانٍ وأصواتِ

«ابن الحداد»

## المقدّمة(*)

كان النصارى المعاهدون يؤلّفون جزءاً مهمّاً من المجتمع الأندلسي، وقد تمتّعوا بقسطٍ كبيرٍ من الحرية الفكريّة والتسامح الديني، ومارسوا حياتهم العامّة في الأرياف والمدن مقابل دفع الجزية التي تقضي بها الشريعة الإسلامية[1]. كما أسهموا في الحياة العلميّة والأدبية، وألّفوا في علومهم

---

(*) نشر في مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، المجلد الثاني عشر، العدد الثاني، ١٩٩٧م، ص٣٠١-٣٦٤.

(١) حول وضع النصارى المعاهدين في الأندلس، انظر: ابن الخطيب، لسان الدين (ت٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م)، الإحاطة في أخبار غرناطة، ٤ج، تحقيق محمد عبدالله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٣-١٩٧٧، ج١، ص١٠٦-١١٤؛ د. عبدالواحد ذنون طه، «التنظيم الاجتماعي في الأندلس في عصر الولاة ٩٥-١٣٨هـ/ ٧١٤-٧٥٦م»، في دراسات أندلسية؛ المجموعة الأولى، ط١، مكتبة بسام، العراق، ١٩٨٦، ص٧٧-١٠٢، ٨٨-٨٩، ٩٦-٩٨؛ هنري بيريس، الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، ترجمة د. الطاهر أحمد مكي، ط١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨، ص٢٤٧-٢٥٧؛ ج.س. كولان، الأندلس، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية: إبراهيم خورشيد وآخرون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ودار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٨٠، ص٩٤-٩٦، انظر أيضاً الدراسات التالية:

Simonet, F. J., *Hisotria de los Mozarabes de Espana deducida de los mejoeros y masautenticos testimonios de los escritores cristianos y arabes,* Madrid, 1897-1903; Isidore de las Gagigas, Los Mozarabes, 2 vols., Madrid, 1947-1948; Torres, Balbas, L., "Mozarabias y juderias de las ciudades hispanomusulmanas", *al-Andalus,* vol. 19, 1954, pp. 172-89; Wasserstein, D., *The Rise and fall of the Party-Kings; Politics and Society in Islamic Spain 1002-1088,* Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1985, pp. 224-47; Dozy, R., *Spanish Islam,* tr. into English by Francis Griffin Stokes, Darf Publishers Limited, London, 1988, pp. 721-27.

المختلفة[١]. وتولّى كثير من النصارى في ظلّ التسامح الديني مناصب هامّة في المجتمع الأندلسي، فكان منهم الوزراء والكتّاب والشعراء والعلماء والأطبّاء وغيرهم[٢].

وعُرِفَ هؤلاء المسيحيون بعجم الأندلس أو عجم الذمّة، وأهل الذمّة أو النصارى المعاهدون[٣]، وقد أقبلوا على تعلّم العربيّة، إلى جانب لغتهم الأعجمية الدارجة التي عرفت بالرومانثية، وتبنّوا كثيراً من العادات العربيّة والإسلاميّة حتى عُرِفوا في أواخر الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، عند أهل الممالك النصرانيّة في شمال إسبانيا الذين حملوا لواء الاسترداد، بالمستعربين[٤].

وتشير الأحداث التاريخيّة إلى أنّه على الرغم ممّا حظي به المستعربون

---

(١) انظر: بالنثيا، أنجل جنثالث، تاريخ الفكر الأندلسي، نقله عن الإسبانية د. حسين مؤنس، ط١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥، ص٤٨١-٤٨٥.

(٢) انظر: ابن سعيد، علي بن موسى (ت٦٨٥هـ/١٢٨٨م)، المغرب في حُلى المغرب، ٢ج، حقّقه وعلّق عليه د. شوقي ضيف، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤، ج١، ص٢٦٩؛ المقّري، أحمد بن محمد التلمساني (ت١٠٤١هـ/١٦٣٢م)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ٨ج، تحقيق د. إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨، ج٣، ص٥٢١.

(٣) انظر: ابن الخطيب، الإحاطة، ج١، ص١٠٦؛ د. حسين مؤنس، فجر الأندلس: دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأموية ٧١١-٧٥٦م، ط٢، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدّة، ١٩٨٥، ص٤٢٤؛ ذنون طه، «التنظيم الاجتماعي في الأندلس في عصر الولاة ٩٥-١٣٨هـ/٧١٤-٧٥٦م»، ص٨٨.

(٤) انظر: مؤنس، فجر الأندلس، ص٤٢٥-٤٢٨؛ مونتغمري وات، في تاريخ إسبانيا الإسلامية مع فصل في الأدب بقلم بيير كاكيًا، ترجمة محمد رضا المصري، ط١، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ١٩٩٤، ص٤٧؛
Hitchcok, R., *"An Examination of the Use of the Term "Mozarab"* in Eleventh- and Twilfth Century Spain", ph. D. thesis, writen at the University of St. Andrews 1970-1971.

من رعاية الحكم الإسلامي لشؤونهم، وحمايته لممتلكاتهم وعدم المسّ بدياراتهم وكنائسهم، فإنّهم لم يكونوا مخلصين له منذ عهد الولاة وحتى آخر حكم بني الأحمر، فقد عاضدوا الفتن والثورات الداخلية، مثل ثورة المولّدين التي تزعّمها عمر بن حفصون في أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي[١].

كما عمد بعض رجال الدين المستعربين المتعصّبين إلى إثارة روح صليبيّة لدى اتباعهم ضدّ الإسلام والمسلمين في الأندلس؛ ممّا أدّى إلى ظهور تيار فكري بين المستعربين في أيّام عبدالرحمن بن الحكم (٢٠٦-٢٣٨هـ/ ٨٢٢-٨٥٣م) عُرف بحركة الاستشهاد التي أظهرت كراهيتها للإسلام ورموزه علناً، وعلى الرغم من أنّ ردود فعل الفقهاء والسلطة تجاهها كان صارمة، إلاّ أنّه لم تخمد نارها إلاّ في عهد الأمير محمد بن عبدالرحمن (٢٣٨-٢٧٣هـ/ ٨٥٠-٨٨٦م) الذي قضى عليها[٢].

كذلك فقد عاونوا ملوك الدول النصرانيّة في شمال الأندلس الذين حملوا لواء استعادة الأندلس إلى حظيرة النصرانيّة في محاصرة المدن والقواعد الأندلسيّة والاستيلاء عليها الواحدة تلو الأخرى، ومن ذلك

---

(١) انظر: ابن حيّان، أبو مروان حيّان بن خلف (ت٤٦٩هـ/١٠٧٦م)، المقتبس في تاريخ رجال الأندلس، القسم الثالث، نشره ملتشور أنطونية، بولس كتنر الكتبي، باريس، ١٩٣٧، ص٥١؛ وات، في تاريخ إسبانيا الإسلامية، ص٦٨ .

(٢) حول هذه الحركة انظر: د. عبد الواحد ذنون طه، «بعض التقاليد العربية الإسلامية في الحياة الإسبانية»، في دراسات أندلسية، المجموعة الأولى، ط١، مكتبة بسام، العراق، ١٩٨٦، ص٢٣٣-٢٤٨، ص٢٣٦؛ د. عبد الرحمن الحجي، التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة، ٩٢-٨٩٧هـ/ ٧١١-١٤٩٢م، ط٢، دار القلم، دمشق، دار المنارة، بيروت، ١٩٨٧، ص٢٤٢-٢٤٣؛ د. خالد البكر، النشاط الاقتصادي في الأندلس في عصر الإمارة ١٣٨-٣١٦هـ/٧٥٥-٩٢٨م، مطبوعات مكتبة الملك عبدالعزيز العامة بالرياض، ١٤١٤هـ، ص٨٦-٨٩.

اتصالهم بألفونسو الأول ملك أراجون ومعاونتهم له في انتهاك كورة غرناطة عام ٥١٩هـ/ ١١٢٥م، ممّا دفع الفقهاء وعلى رأسهم أبو الوليد بن رشد الجد (ت٥٢٠هـ/ ١١٢٦م) إلى إصدار فتاوى بتغريب المعاهدين الناقضين للعهد وإجلائهم إلى العدوة المغربية[١].

ومهما يكن من أمر، فقد افتقد هؤلاء المستعربون التسامح الديني المعهود من الحكّام المسلمين بعد القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، فشرعوا في الهجرة إلى الممالك النصرانيّة في شمال إسبانيا[٢].

* * *

(١) انظر: ابن الخطيب، الإحاطة، ج١، ص١٠٨-١١٤؛ مؤلف أندلسي مجهول، (من أهل القرن الثامن الهجري/الرابع الميلادي)، الحلل الموشيّة في ذكر الأخبار المراكشيّة، تحقيق د. سهيل زكار ود. عبد القادر زمامة، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ١٩٧٨، ص٩١-٩٧؛ يوسف أشباخ، تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، ترجمة محمد عبدالله عنان، ٢ج، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٠-١٩٤١، ص١٥٤-١٥٧ .

(٢) انظر: أشباخ، تاريخ الأندلس، ص١٥٧؛ وات، في تاريخ إسبانيا الإسلامية، ص٦٨؛ عبد الواحد ذنون طه، «بعض التقاليد العربية الإسلامية في الحياة الإسبانية»، ص٢٣٦ .

# أولاً ـ البيئة العامّة لأدب الدِّيارات في الأندلس

## ١ ـ الدِّيارات الأندلسيّة

وأبقى المسلمون على المنشآت النصرانيّة المختلفة دون أن يمسّوها بأذى، كأديرة الرجال والنساء والكنائس والبيع الصغيرة، والمصلّيات العامّة والخاصّة، والأحباس الموقوفة عليها، ولم يوقعوا الأذى برجال الدين وأتباعهم من أساقفة وبطاركة وقسس ورهبان وغيرهم[١]. وظلّت هذه المنشآت تؤدي وظائفها الاجتماعيّة والدينيّة المختلفة من عقد مراسم الزواج، وتعميد المواليد، وتسجيل المبايعات والعقود بين الناس وغيرها طوال الوجود العربي الإسلامي في الأندلس[٢].

وكانت معظم المدن الأندلسيّة تشتمل على آثار للأُول كثيرة، منها ديارات وكنائس وحمّامات وغيرها[٣]، ويجمع المؤرّخون والجغرافيّون

---

(١) انظر: الحميري، محمد بن عبد المنعم، كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، حقّقه د. إحسان عبّاس، ط٢، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٤، ص٦٢-٦٣، ١٠٣، ١١١، ١١٥، ١٩١؛ الإدريسي، محمد بن محمد الحسيني (ت٥٦٠هـ/١١٦٤م)، وصف إفريقيا والأندلس، في الجغرافيا الإسلامية، م٤، اصدار فؤاد سزكين بالتعاون مع كارل إيرج-إيجرت، مازن عماري، إيكهارد نويبار، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية في إطار جامعة فرانكفورت، ألمانيا، ١٩٩٢، ص١٨٠-١٨١؛ المقَّري، نفح الطيب، ج١، ص٥٢٠؛ مؤنس، فجر الإندلس، ص٥٠٠-٥٠٣؛ د. إبراهيم القادري بوتشيش، «المرابطون وسياسة التسامح مع نصارى الأندلس: نموذج من العطاء الحضاري الأندلسي»، مجلة دراسات أندلسية، ع١١، ١٩٩٤، ص٢٢-٣٢، ص٢٨؛ عمر بنميرة، «جوانب من تاريخ أهل الذمة في الأندلس الإسلامية»، مجلة دراسات أندلسية، ع١٤، ١٩٩٥، ص٤٧-٦٦، ص٥٦.

(٢) مؤنس، فجر الأندلس، ص٥٠١.

(٣) انظر: الحميري، الروض العطار، ص٦٦، ٤٤٠، ٥٤٨؛ الحميري، صفة جزيرة =

العرب على أنّ الدّيارات هي أماكن يتعبّد فيها الرهبان وتختص بالنسّاك والمقيمين بها، أمّا الكنائس فهي مجتمعات عامّتهم للصلاة؛ أي أنّه يشترط في كل دير صغير أو كبير أن يكون فيه كنيسة يصلّي فيها الديرانيون[1].

ويظهر أنّ نصارى الأندلس كانوا قد بنوا دياراتهم وكنائسهم في المواضع الكثيرة الأهل، العذبة الأرض، الزكيّة الريع، الوافرة الثمار والبساتين، النضرة الفواكه والزرع، ومن ذلك أولية السهلة القريبة من قرطبة التي كان بها ديار «متقنة البنيان، في إحداها أربع سَوَارٍ مجزَّعة من نفيس الرخام، في نهاية العظم والطول عليها الناقوس»[2].

كما بنوها في المناطق الحصينة ذات القلاع الكثيرة والحصون العظيمة، ومن ذلك حصن بُبَشْتَر الذي كان قاعدة العجم، كثير الدّيارات والكنائس والدواميس، ولهذا الحصن قرى كثيرة، وحصون خطيرة، وما حوله كثير المياه والأشجار والثمار والكروم وشجر التين وأصناف الفواكة والزيتون[3].

---

= الأندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، عُني بنشرها وتصحيحها وتعليق حواشيها إ. ليفي بروفنسال، ط٢، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨، ص٣٤، ٣٥، ٣٧، ١١١، ١٤٣، ١٨٦.

(١) حول مفهوم الدير عند الجغرافيين العرب، انظر: ياقوت الحموي، شهاب الدين (ت ٦٢٦هـ/١٢٢٨م)، معجم البلدان، ٦ج، تحقيق فريد عبدالعزيز الجندي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠، ج٢، ص٥٦٣؛ البغدادي، صفي الدين عبد المؤمن (ت٧٣٩هـ/ ١٣٣٨م)، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، ٣ج، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢، ج٢، ص٥٤؛ المقريزي، تقي الدين (ت٨٤٥هـ/ ١٤٤١م)، كتاب المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية، ٢ج، مكتبة المثنى، بغداد، د.ت، ج٢، ص٥٠١؛ حبيب زيّات «الديارات النصرانية في الإسلام»، مجلة المشرق، م٣٦، تموز-أيلول، ١٩٣٨، ص٢٨٩-٤١٨، ص٢٩٧-٣٠٠.

(٢) الحميري، صفة جزيرة الأندلس، ص٣٤.

(٣) انظر: المصدر السابق نفسه، ص٣٧.

كما بنوا بعضها بالقرب من أضرحة الشهداء وقبور الأولياء والقديسين وغيرهم، فقد كان في لورقة دير كبير يشتمل على كنيسة بها قبر شهيد له محل عظيم عندهم[١]، وكان على مقربة من قرطاجنة الخلفاء، دير بُنِيَ لأمرأة شهيدة، لها قدر عندهم، وعلى القبر قبّة[٢]. وعلى الرغم من أنّ المؤرّخين والجغرافيين الأندلسيين لم يعنوا بوصف الدّيارات الأندلسية من الداخل، إلاّ أنّنا نستطيع أن نستخلص من الأشعار والأخبار التي أوردوها أنها كانت تشتمل فيما عدا الكنيسة على البيع وبيوت المائدة والمخادع والمستودعات وخزائن الكتب ودور الضيافة، وما يلحق بها ويضاف إليها من الحدائق والبساتين والحانات ومعاصر الخمر، ومزارع تربية الخنازير والأحباس الموقوفة عليها[٣].

## ٢ ـ أدب الدّيارات الأندلسية

على الرغم من أنّ عدد النصارى المستعربين ظلّ يتناقص نتيجة

---

(١) انظر: الحميري، الروض المعطار، ص٥١٢. لم يعثر الباحث على توضيح لمفهوم الشهادة عند نصارى الأندلس قبل الفتح العربي الإسلامي، ولم يعثر على صورة أخرى لهذا الخبر الذي أورده الحميري، في المصادر الأندلسية الأخرى؛ لذا فإنّ الباحث يعتقد أنّ المقصود بالشهداء رجال الدين المسيحي الذين سقطوا ضحية للخلافات المذهبية والاضطهادات الدينية المسيحية التي شهدتها الأندلس قبل الفتح العربي الإسلامي. حول ذلك، انظر: مؤنس، فجر الأندلس، ص٤٧٦-٤٨٥ .

(٢) انظر: الحميري، صفة جزيرة الأندلس، ١٥٢ .

(٣) لمزيد من التفصيل انظر: ابن بسّام، أبو الحسن علي الشنتريني (ت٥٤٢هـ/١١٤٨م)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، (٤ أقسام في ٨ مجلدات)، تحقيق د. إحسان عبّاس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٩، ق١، م٢، ص٦٨١؛ بنميرة، «جوانب من تاريخ أهل الذمة في الأندلس الإسلامية»، ص٥٦؛ سعيد عبد الفتاح عاشور، أوروبا العصور الوسطى، ٢ج، ط١٠، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٦، ج٢، ص١٢-١٧؛ زيّات، «الديارات النصرانية في الإسلام»، ص٣٠١.

اعتناقهم الدين الإسلامي، أو هجرتهم إلى الشمال حتى أصبحوا أقليّة بالنسبة إلى العرب والموالي والصقالبة والمولدين[1]، فقد تنامى دور الدّيارات في إشاعة أسباب اللهو والترف والمجون التي غشيت سائر جوانب المجتمع الأندلسي، كما أنها تركت أثراً واضحاً في الحياة الأدبية، إذ أتاحت لجمهرة من الأدباء فرصة وصف ما شاهدوه أثناء مرورهم بها أو إقامتهم فيها، فقد غدت هذه الدّيارات منتجعاً لعدد كبير من أعلام الأدب والسياسة، ومقصداً لكثير من الشعراء الذين كانوا يذهبون إليها طلباً لراحة البال، وهدوء النفس، وصفاء الفكر، بغية الشرب والقصف واللهو بعيداً عن قيود المجتمع وضوابطه. ولقد انطلق هؤلاء الأدباء يصفون الحياة في هذه الدّيارات بأبعادها الدينية والدنيوية المختلفة، وما كانوا ينعمون به من لهوٍ وترف، ويتغنّون بخمرتها، ويتغزّلون براهباتها وغلمانها، ويصوّرون فضائلها ومفاتنها، ويصيغون أحاسيسهم ومشاعرهم في هذه الأجواء في قصائد ورسائل ومقامات رائعة عرفت بأدب الدّيارات[2]، ومهما يكن من أمر، فإنّ هناك عاملين أساسيين ساهما في ازدهار هذا اللون من الأدب، هما:

---

(١) انظر: Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings*, pp. 255-266.

(٢) حول مفهوم أدب الديارات، انظر: الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (ت٣٥٦هـ/٩٦٦م)، الديارات، تحقيق جليل العطية، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، قبرص، ١٩٩١، مقدمة المحقق، ص٢٤، ٢٧؛ أحمد السقّاف، «شعر الديارات»، في مجلة العربي، ع٩٠، ١٩٦٦، ص٢٨-٣٣، «شعر الديارات: عود على بدء»، في مجلة العربي، ع٩٢، يوليو، ١٩٦٦، ص١٧-٢١؛ د. يوسف حسين بكّار، اتجاهات الغزل في القرن الثاني الهجري، ط٢، دار الأندلس للطاعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١، ص٢٣٤-٢٣٦؛ د. يوسف خليف، حياة الشعر في الكوفة إلى نهاية القرن الثاني للهجرة، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٨، ص٦٣٠-٦٣١؛ صالح علي سليم شتيوي، «شعر الديارات في القرنين الثالث والرابع الهجريين»، رسالة دكتوراه مطبوعة على الآلة الكاتبة، إشراف أ.د. عبدالكريم خليفة، الجامعة الأردنية، ١٩٩٤ .

## أ ـ ولع الأندلسيين بخمر الدّيارات

انتشر الخمر والشُّرْبُ لدى كثير من الناس، وخاصّة في مجالس الأُنس والطرب، وكان الملوك والوزراء والوجهاء يستهدونه ويهدونه وينعمون بشربه[1]، فقد تحدّث أبو عبدالله بن مسلم[2] في رسالته التي سمّاها «طيّ المراحل» وخاطب بها أغلب صاحب مَيُوْرقَةَ[3]، عن تلك الأيام الجميلة التي قضاها في رحاب المظفّر باديس ابن حبوس (ت٤٦٧هـ/١٠٧٤م) صاحب غرناطة، وأسرف في وصف مجالس الخمر والغناء هناك، وما كانوا ينعمون به من فرح وسرور، حيث يقول: «فيا له من أنس وطيب، بين الخورنق والكثيب، في مجلس كأنّما أُلِّفت قواريره من خدود وثغور، وثماره من نهود ونحور، صعدنا فيه إلى العلياء، وصرنا كأنّنا من أهل السماء، نشرب النجوم بالأقداح، ونحيي الجسوم بالأرواح، فبتنا فاكهين فرحين، نزمر بالكؤوس، ونرقص بالرؤوس، ونثاقف الإخوان، ونواقف الندمان، مواقفة الكرام، نشرب المدام، بحد الحسام، نسقي ودّ الصديق

---

(١) انظر ابن بسّام، الذخيرة، ق٤، م١، ص١٣٥-١٣٦؛ ابن الأبار، أبو عبدالله محمد (ت٦٥٨هـ/١٢٥٩م)، الحلة السيراء، ٢ج، حقّقه وعلّق حواشيه د. حسين مؤنس، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥، ج٢، ص٩٤-٩٥؛ المقَّري، نفح الطيب، ج٣، ص٤٠٨، ٦٤٦-٦٥٠.

(٢) هو أبو عبدالله محمد بن مسلم، كاتب مشهور، كان رسولاً إلى بعض ملوك الطوائف عن إقبال الدولة علي بن مجاهد العامري، وقد نازعه المقتدر بن هود أحد الحصون (انظر: ابن بسّام، الذخيرة، ق٣، م١، ص٤٢٧؛ ابن سعيد، المغرب، ج٢، ص٤٠٥).

(٣) كان أغلب مولى لمجاهد العامري، وقد جعله على جزيرة ميورقة في البحر الزقاقي، وكان صاحب غزو وجهاد في البحر، ثم تخلّى عن ولايته أيام علي إقبال الدولة بن مجاهد (انظر: ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (ت٨٠٨هـ/١٤٠٥م)، تاريخ ابن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة، مراجعة د. سهيل زكّار، ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨، ج٤، ص٢١١.

للصديق، ونطلب الصبوح بنار الغبوق، حتى أخجلنا الشمس بضياء الراح، وقمنا نقدُّ الراح في ضوء الصباح...»[1].

ولعلّه من المفارقة أنّ هذا الإقبال على الخمرة استمرّ على الرغم من الجهود الكبيرة التي بذلها ولاة الأمر المظهرون للدين في اقتلاع جذور هذا الوباء الاجتماعي، فقد رام الحكم المستنصر (ت٣٦٦هـ/ ٩٧٦م) «قطع الخمر في الأندلس، وأمر بإراقتها، وتشدّد في ذلك، وشاور في استئصال شجرة العنب، فقيل إنّهم يعملونها من التين وغير ذلك، فوقف عمّا همّ به»[2].

واشتدّ سماجة الصنهاجي وزير الأمير عبدالله بن زيري أمير غرناطة (ت٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م) في منع اتخاذ الخمر، «وجعل إزاء ذلك القتل غريمة لم يحل عقدها، ولا فسخ حكمها»[3]. وتميّز أهل قرطبة «بكسر أواني الخمر حيثما وقع عين أحد منهم عليها»[4]، وكان عامة إشبيلية يبيحون دم شارب الخمر، وكانوا يرمونه بالحجارة ويطاردونه من حارة إلى حارة[5]. ومهما يكن من أمر، فقد تسامح الأندلسيون في شرب الخمر شريطة ألاّ يبلغ حدّ السُّكر، وإلى ذلك يشير الشقندي في وصف ما كان يقع في وادي

---

(١) ابن بسّام، الذخيرة، ق٣، م١، ص٤٣٥-٤٣٦.

(٢) ابن سعيد، المغرب، ج١، ص١٨٦.

(٣) ابن الخطيب، تاريخ إسبانيا الإسلامية أو كتاب أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق وتعليق إ. ليفي بروفنسال، ط٢، دار المكشوف، بيروت، ١٩٥٦، ص٢٣٤.

(٤) المقّري، نفح الطيب، ج١، ص٢٦٢.

(٥) انظر: موقف العامة إشبيلية من الشاعر أبي بكر محمد بن العوام الذي بلاه الله بحب المدام: ابن سعيد، اختصار القدح المعُلّى في التاريخ المُحلّى، اختصره أبو عبدالله محمد بن عدالله بن خليل، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ت)، ص١٧٩.

إشبيلية بقوله: «وقد سعد هذا الوادي بكونه لا يخلو من مسرَّة، وأنّ جميع أدوات الطرب وشرب الخمر فيه غير منكرة لا ناهٍ عن ذلك ولا منتقد، ما لم يؤدّ السُّكر إلى شرّ عربدة، وقد رام من وليها من الولاة المظهرين للدين قطع ذلك فلم يستطيعوا إزالته»[1].

ونتيجة لهذا التشدّد في منع اتخاذ الخمر سعى بعض الأندلسيين إلى التماس الخمر خارج بيوتهم في حانات الدّيارات ودور الضيافة الملحقة بها، إذ كانت معتّقات الدّيارات هي المشهورة في الآفاق لحذق خماري النصارى باعتصارها، وتميّزهم بنظافة الآنية، وحسن الملبس، والإجادة في اختيار أنواع الأشربة، وتعتيقه[2]، فقد كان أشهر أنواع الخمور في قرطبة في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي الخمر المنسوب إلى دير الرصافة[3]، واشتهر دير الروم في إشبيلية بخمرته المعتّقة[4]. ولقد قدّم الأدباء الأندلسيون ـ كما سنرى فيما بعد ـ أوصافاً رائعة لطروقهم حانات الدّيارات ليلاً في عصبة من الندامى، وتحدّثوا عن مجالس الخمر، وما كان يجري فيها من شراب وسماع ولهو ومجون وغيره.

### ب ـ تردّد الأدباء الأندلسيين إلى الدّيارات والكنائس

لقد كان في الأندلسيين خصلتان: محبّة الشباب، وشرب الخمر[5]. أمّا حبّ الغلمان، فقد تسرّب من قصور الأمراء والوزراء إلى بيوت عامّة

---

(١) المقّري، نفح الطيب، ج١، ص٢١٢.

(٢) انظر: زيات، «الديارات النصرانية في الإسلام»، ص٣٢٠-٣٢٣.

(٣) المقّري، نفح الطيب، ج١، ص٥٤٤.

(٤) انظر: ابن سعيد، القدح المعلّى، ص١٧٩.

(٥) انظر: الزجالي، أبو يحيى عبدالله (ت٦٩٤هـ/ ١٢٩٤م)، أمثال العوام في الأندلس مستخرجة من كتابه ريّ الأوام ومرعى السوام، ٢ج، تحقيق محمد بن شريفة، وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم العالي، فاس، ١٩٧١، ج١، ص٢٥٧.

الشعب، حتى غدا ظاهرة اجتماعيّة مألوفة حتى عند الفقهاء المعروفين بوقارهم[1].

وربّما كان لشيوع عادة اقتناء الغلمان، واضطراب الأحوال الاجتماعية والنفسية وما رافق ذلك من انتشار الترف والبذخ واللهو في بعض جوانب المجتمع الأندلسي ـ أثر فعّال في شيوع ظاهرة حبّ الغلمان[2] التي اهتمّ الشعراء الأندلسيون بتصويرها، وأورد مؤرّخو الأدب كثيراً من المساجلات الشعرية التي دارت بين بعض الشعراء حول وصف الغلمان[3].

ولقد زخرت الدّيارات بعددٍ كبيرٍ من الغلمان الملاح الذين كان القائمون عليها يستعينون بهم في أداء بعض الطقوس والمراسم الدينية في الأعياد والمواسم المختلفة، كحمل المجامر حول القسيسين والرهبان،

---

(١) ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد الإشبيلي (ت٥٢٩هـ/ ١١٣٥م)، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، ٤ج، حققه وعلّق عليه د. حسين خريوش، ط١، مكتبة المنار للطباعة والنشر والتوزيع، الزرقاء، ١٩٨٩، ج١، ص٦٠-٦١، ج٢، ص٥٠٢-٥٠٣، ج٤، ص٨٦٩-٨٧٠؛ ابن خاقان، مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، دراسة وتحقيق محمد علي الشوابكة، دار عمّار، عمان، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣، ص٣٤٦، ٣٥٧؛ المقّري، أزهار الرياض في أخبار عياض، ٥ج، تحقيق سعيد أحمد أعراب وعبد السلام الهراس، إشراف اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، ج٥، ص١٥١-١٥٢ .

(٢) حول الأسباب النفسية والاجتماعية لظاهرة حب الغلمان في المجتمع الأندلسي، انظر: د. إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ط٣، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص٩٩-١٠٠؛ حسين خريوش، ابن بسام وكتابه الذخيرة، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمّان، ١٩٨٤، ص١٤٦-١٤٩؛ صلاح خالص، إشبيلية في القرن الخامس الهجري، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٥، ص١٠٣-١٠٥؛ د. عصمت عبد اللطيف دندش، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين: عصر الطوائف الثاني ٥١٠-٥٤٦هـ/ ١١١٦-١١٥١م، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨، ص٣٤١-٣٤٢.

(٣) انظر: ابن بسّام، الذخيرة، ق٢، م١، ص٢٠٧-٢٠٩.

وخدمة الضيوف ومتطرحي الحانات الملحقة بها، وفي ذلك يقول أبو عبدالله بن أبي الخصال (ت٥٣٩هـ/ ١١٤٤م)، على لسان بطل مقامته التي عارض بها الحريري، واصفاً الغلمان والجواري الذين كانت تغصّ بهم إحدى حانات الدّيارات «فما شئتَ من بدر قد انْتَهى، ووليد كالسُّها، وشمس تَسْلبُ النُّهى، من كلِّ مُتفضِّلٍ تُعشي محاسِرُه، ومتبذّلٍ تبدو محاسنُه، يضع السهام مواضع القتل، ويقتاد القلوب بكل مُغار الفتل»[1].

وكان بعض الشعراء والأدباء يتردّدون إلى الدّيارات والكنائس لمشاهدة غلمان النصارى من المستعربين والتغزّل بهم[2]. كما كان هيام بعض الشعراء الأندلسيين بفتيات النصارى وراهبات الدّيارات دافعاً قوياً لتردّد هؤلاء الشعراء إلى الدِّيارات والكنائس، في الأعياد والمناسبات الدينية المختلفة لرؤية هؤلاء الراهبات وهنَّ يشاركن في المواكب الدينية لتأدية المناسك والشعائر الدينية المختلفة.

فقد هام ابن الحدّاد الوادي آشي (ت٤٨٠هـ/١٠٨٧م) حُبّاً بديرانية من وادي آش[3]، كان قد رآها فعلق بها واستفرغ معظم شعره فيها، وقد دفعه ذلك إلى التردّد إلى الدّيارات والكنائس، ممّا أتاح له الفرصة أن يمدّنا برؤية فنيّة قد تدعم إلى حدٍ كبيرٍ الواقع الموضوعي، بما فيه من معلومات دقيقة عن الطقوس الدينية التي كان يمارسها المستعربون في وادي آش[4].

---

(١) ابن أبي الخصال، أبو عبدالله الغافقي الأندلسي (ت٥٣٩هـ/ ١٤٤م)، رسائل ابن أبي الخصال، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٨، ص٤٣٨.

(٢) انظر: ابن خاقان، مطمح الأنفس، ص٣١٦.

(٣) وادي آش: مدينة أندلسية تقع على نهر فردوس شمال شرق غرناطة، انظر: الحميري، الروض المعطار، ص٦٠٤-٦٠٥؛ صفة جزيرة الأندلس، ص١٩٢-١٩٣.

(٤) حول قصة حب ابن حداد، انظر: ابن بسام، الذخيرة، ق١، م٢، ص٦٩٣؛ ابن سعيد، المغرب، ج٢، ص١٤٤؛ ابن الخطيب، الإحاطة، ج٢، ص٣٣٤.

## ٣ ـ ضياع أدب الدّيارات الأندلسية

وعلى الرغم من طول الفترة التي يدرس الباحث نصوصها، فإنّ الباحث لا يجد قدراً وافراً من النصوص الأدبية التي تعطي صورة واضحة عن الدّيارات وما كان يجري فيها بصورة خاصة، وحياة المستعربين بصورة عامّة، ولعلّ ذلك يعود إلى مجموعة من الأسباب التي أدّت إلى ضياع جلّ أدب الدّيارات.

ومن هذه الأسباب صدود المؤلّفين الأندلسيين عن التأليف في أخبار الدّيارات ورهبانها وجمع المنظوم والمنثور المقول في كل دير وما كان يجري فيه، كما فعل المشارقة الذين جمعوا في الدّيارات تواليف كثيرة[١]، ولعلّ ارتباط أدب الدّيارات باللهو والمجون والخلاعة والهزل والاستخفاف بالأعراف العامّة والقيم الإسلامية حال دون عناية المؤلفين الأندلسيين بتدوينه والاهتمام به، وخاصة أولئك النقّاد الذين اتخذوا المعيار الأخلاقي أساس نظرتهم إلى الأدب، فقد أسقطوا نماذج كثيرة من الشعر الأندلسي ولم يدرجوها في مؤلّفاتهم، مثل الهجاء والقدح والغزل الفاحش والمديح المُغْرِض؛ لأنّها لا تتّفق والمعايير الأخلاقية التي التزموا بها[٢]، فقد رأى ابن حزم في الأغزال والرقيق من الشعر، وهما من موضوعات أدب

(١) لمزيد من التفصيل حول المؤلفات المشرقية التي صنّفت في الديارات أو تضمّنت وصفاً لها، انظر: الأصفهاني، الديارات، مقدمة المحقّق، ص٢٦-٣١؛ الشابشتي، علي بن محمد (ت٣٨٨هـ/ ٨٨٩م)، الديارات، تحقيق كوركيس عواد، ط٢، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٦٦، ص٣٦-٤٨؛ زيّات، «الديارات النصرانية في الإسلام»، ص٢٩١-٢٨٥.

(٢) انظر: د. إحسان عبّاس، «الشعر الأندلسي والأخلاق»، في دراسات في الأدب الأندلسي، إعداد إحسان عبّاس وآخرين، ط٢، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، ١٩٧٨، ص٧-٣٤، ص١١-١٥؛ د. إحسان عبّاس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمّان، ١٩٨٦، ص٥٠١-٥٠٧.

الدّيارات، دعوة إلى الفتنة وحضّاً على الفتوّة، وصرفاً للنفس إلى الخلاعة واللّذات، وتسهيلاً لانهماك الشُّطار في الفسق[1].

ولقد أشار الحجاري في كتابه «المسهب» إلى ظاهرة صدود المؤلّفين الأندلسيين عن تدوين الأشعار الهزلية والفكاهات والنوادر قائلاً: «ولشطّار الأندلس من النوادر والتنكيتات، والتركيبات وأنواع المضحكات ما تملأ الدواوين كثرته، وتضحك الثكلى وتسلّي المسلوب قصّته... إلاّ أنّ مؤلّفي هذا الأفق طمحت هممهم عن التصنيف في هذا الشأن، فكاد يمرّ ضياعاً»[2].

ويبدو أنّ موقف الفقهاء ومصنّفي كتب الحسبة المعارض لاختلاط المسلمين بالنصارى قد أدّى إلى ضعف عناية الأندلسيين بتدوين أخبار الدّيارات وأدبها، فقد انتقد هؤلاء الفقهاء والمصنّفون مشاركة عامّة المسلمين النصارى في أعيادهم ومناسباتهم الدينية؛ لأنّ في ذلك مدعاة إلى الفساد الاجتماعي، فقد دعا ابن عبدون (ت٥٢٧هـ/ ١١٣٢م) النساء المسلمات إلى عدم مصاحبة المسيحيات إلى الكنائس بعد أن اعتادت نساء إشبيلية على عقد صداقات معهنّ[3].

وزيادة على ذلك، فقد وقف بعض المثقّفين الأندلسيين موقفاً متشدّداً إزاء التفاعل الثقافي بين المسلمين والمستعربين، إذ رأوا أنَّ هذا التفاعل

---

(١) انظر: ابن حزم، علي بن أحمد (ت٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م)، «رسالة مراتب العلوم»، في رسائل ابن حزم الأندلسي، ج٤، تحقيق د. إحسان عبّاس، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٣، ص٦٧-٦٨.

(٢) المقّري، نفح الطيب، ج٣، ص١٥٦.

(٣) ابن عبدون، محمد بن أحمد التجيبي (ت٥٢٧هـ/ ١١٣٢م)، «رسالة ابن عبدون في القضاء والحسبة»، في ثلاث رسائل أندلسية في أدب الحسبة والمحتسب، تحقيق إ. ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٥، ص٤٨.

يتضمّن زرعاً لبذور التراجع الفكري وبداية الانحطاط الحضاري الذي يهدّد الشخصية الثقافية الأندلسيّة، فقد وجّهوا انتقاداً شديداً لخاصة الأندلسيين الذين كانوا يعنون باختيار الجواري والإماء، ويعهدون إليهن بتربية أبنائهم، حتى إذا ما بلغوا مبلغ الرجال التحقوا ببيئات الفرنجة، وهي بيئات غريبة عنهم في مقوّماتها ومبادئها، ولهذا لا بدّ أن تترك هذه الظاهرة آثاراً سيئة عليه، فلا بدّ أن يتكلّم الواحد منهم بلسان الروم الذي تربّى بينهم، وتزيًّا بزيّهم، ويقول بقولهم، ويميل إليهم، وفي ذلك يقول أبو المطرف بن المثنّى (ت٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م): «وهل نحن أهل هذه الجزيرة النائية عن خيار الأمم، المجاورة لجماهير العجم إلاّ أجدر البرية باللكن وأولاها بعدم الفطن، وأخلقها بالخرس، فلم يقرع سمع ابن من أبناء خاصتها عند ميلاده، ولا خامر طبع الرضيع منهم في مهده، إلاّ كلام أمةٍ وكعاء، أعجمية خرقاء، ولا ارتضع إلاّ ثديها، ولا اكتسب إلاّ عيَّها، ولا سكن إلاّ في حجرها، ولا مرن إلاّ بتدبيرها، حتى إذا صار في عديد الرجال وانتهى إلى حدود الكمال باشر طوائف النصرانية فخاطبهم بألسنتهم، وجدَّ في حفظ لغتهم، وعانى طباعهم، وكابد أخلاقهم...»[1].

ويبدو للباحث أنّ هذه المظاهر التي بدا فيها عدم عناية الأندلسيين بتدوين أدب الدّيارات العناية اللازمة، كانت وراء فقدان كثيرٍ من نصوص أدب الدّيارات.

ومهما يكن من أمر، فقد وصل إلينا عدد من النصوص الشعرية والنثرية التي تنتظم في سلك أدب الدّيارات، وتلقي الضوء على حياة المستعربين في الأندلس، وهي تتراوح بين اتجاهين؛ أحدهما فنّي يشكّل الكثرة الغالبة من هذه النصوص، ويعبّر عن تجارب واقعيّة عاشها الشعراء

---

(١) ابن بسّام، الذخيرة، ق٣، م١، ص٤١٤-٤١٥.

في ظلّ الدّيارات والمتنزهات والبساتين والحانات الملحقة بها، ومن الشعراء الذين يمثّل نتاجهم هذا الاتجاه ابن الحداد الوادي آشي الذي اشتهر عنه أنّه أحبّ في صباه فتاة نصرانية، فذهبت بلبّه، ممّا دعاه إلى أن يقول في المسيحية وما فيها من طقوس وشعائر دينية كالتثليث والزنار والإنجيل والقسس والكنائس وغيرها.

أمّا الاتجاه الثاني، فهو الاتجاه التقليدي الذي يقوم على محاكاة أساليب المشارقة ومساجلتهم في هذا الميدان، وبخاصّة طريقة أبي نوّاس في وصف طروق الحانات ليلاً مع عصبة من الندامى، ويعبّر ذلك عن تجربة فنيّة متخيّلة في الأصل[١]. ولقد كان هذا الاتجاه قليلاً، ومن الأمثلة عليه سينية أبي عبدالله محمد اللخمي الطرسوني (ت٧٣٠هـ/ ١٣٢٩م) التي قدّم لها لسان الدين بن الخطيب بقوله: «وتذاكرنا يوماً أساليب الشعراء وأفضينا في ذكر ابن هانيء (أبي نوّاس الحسن بن هانىء) فنظم لي في طريقته هذه الأبيات مساجلاً لمثلها ممّا ثبت في موضعها في شعره»[٢].

* * *

---

(١) لقد أشار ابن حزم إلى هذا اللون من التجارب الفنية عند الأندلسيين، حيث يقول: «للشعراء فنٌ من القنوع، أرادوا فيه إظهار غرضهم وإبانة اقتدارهم على المعاني الغامضة والمرامي البعيدة، وكلٌ قال على قدر قوة طبعه، إلاّ أنّه تحكم باللسان وتشذّق في الكلام واستطلالة البيان، وهو غير صحيح في الأصل»، «طوق الحمامة في الألفة والألاف»، في رسائل ابن حزم الأندلسي، ج١، تحقيق د. إحسان عبّاس، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص٢٣٧.

(٢) ابن الخطيب، الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة، تحقيق د. إحسان عبّاس، دار الثقافة، بيروت، (د.ت)، ص٧٩.

## ثانياً ـ الملامح الدينيّة للمجتمع الديراني

### ١ ـ الاحتفالات والشعائر الدينيّة

أتاح التسامح الديني الذي تمتّع به المجتمع الأندلسي الفرصة للمستعربين للاحتفال بأعيادهم ومناسباتهم ومواسمهم الدينيّة المختلفة. ولقد كان لهم طقوس خاصّة بهم عرفت بالطقوس المستعربة، وكان لهم رجال دين خاصّون بهم يقيمون صلواتهم ويقودون طقوسهم على أسلوب خاص، وبلغة خاصة هي عجمية أهل الأندلس، وقد ألغيت هذه الطقوس بعد خروج العرب المسلمين من الأندلس وفرضت الطقوس الكاثوليكية على نصارى إسبانيا جميعهم[١]. لقد كانت الدّيارات والكنائس أعمر ما تكون في الآحاد والأعياد، المسيحية العامّة[٢]، مثل عيد الميلاد[٣]، وعيد الفصح[٤]، ويوم العنصرة[٥]،

---

(١) انظر: مؤنس، فجر الأندلس، ص٤٢٦.

(٢) انظر: ابن عبدون، «رسالة ابن عبدون في القضاء والحسبة»، ص٤٨.

(٣) عيد الميلاد: يوم ميلاد السيد المسيح عليه السلام، وقد اتّخذ النصارى ليلة يوم الميلاد عيداً يحتفلون به. انظر: الحميري، صفة جزيرة الأندلس، ص١٧١؛ المقريزي، المواعظ والاعتبار، ج١، ص٤٩٤.

(٤) عيد الفصح أو عيد القيامة، وهو عيد تذكار قيامة السيد المسيح من الموت عند النصارى، ويعرف بالعيد الكبير. انظر: ابن الحداد الأندلسي، أبو عبدالله محمد بن أحمد (ت٤٨٠هـ/١٠٨٧م)، ديوان ابن الحداد الأندلسي، جمع وتحقيق وشرح وتقديم د. يوسف علي الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠، ص١٥٨، (هامش ٨)؛ بيريس، الشعر الأندلسي، ص٢٧٣.

(٥) يوم العنصرة: يوم مشهور ببلاد الأندلس، ويعرف بعيد سان خوان، وكانوا يحتفلون به في اليوم الرابع والعشرين من حزيران، وهو يمثّل ذكرى نزول الروح القدس على حواريي السيد المسيح الاثني عشر. انظر: ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد (ت٦٨١هـ/١٢٨٢م)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ٨ج، تحقيق د. إحسان عبّاس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٨، ج٧، ص٢٢٧؛ بوتشيش، المغرب والأندلس، ص٩٣.

وغيرها[١]. وكان لبعض الدّيارات أعياد خاصة بها، في وقت محدّد من السنة[٢].

وكانت الدّيارات تحتفل عادةً بالأعياد متزينة بأحسن زينة، ويخرج رهبانها وراهباتها وقساوستها وبطاركتها في مواكب رائعة إلى الرياض والمتنزهات المحيطة بها، وحولهم فتيانهم بأيديهم المجامر، وقد تقلّدوا الصلبان وتوشّحوا بالمناديل المنقوشة، لأداء شعائرهم الدينيّة بألحانهم العذبة ثمّ يعودون إلى أديرتهم وكنائسهم بعد الاحتفال، وكان يجتمع حولهم عوام المستعربين محتفلين بهذه المواسم الدينيّة وهم يحملون طاقات الرياحين والورود والأزهار[٣].

ولقد اعتاد المسلمون من طلاب اللهو والمجون والخمر وغيرهم مشاركة النصارى المستعربين احتفالاتهم بأعيادهم، وبخاصة ما يقع منها في موسم الربيع مثل عيد الفصح، حيث كانوا يخرجون إلى الدّيارات والكنائس القريبة منهم، وينتشرون في المتنزهات والحقول والبساتين والرياض المحيطة بها، ويشاركون المحتفلين طلب اللهو والمجون والتمتّع بجمال الطبيعة

---

(١) حول الأعياد النصرانية، انظر:

Fernando de la Granja, "Fiestas Cristians en al-Andalus", in *al-Andalus*, Madrid-Granada, vol. 34, (1969), p. 2-18.

(٢) ومن الأمثلة على ذلك ما يذكره الحميري من أنّه كان لدير قرطاجنة الخلفاء الذي بني على قبر امرأة شهيدة لها قدر عندهم، مشهد عظيم في يوم من العام، يجتمع إليه الداني والقاصي من نصارى تلك النواحي، وذلك في الرابع والعشرين من أُغُشت، انظر: صفة جزيرة الأندلس، ص١٥٢.

(٣) انظر: ابن بسّام، الذخيرة، ق١، م٢، ص٧٠٥؛ ابن الحداد، ديوان ابن الحداد الأندلسي، ص١٥٨-١٥٩؛ د. أحمد عبد الباقي، معالم الحضارة العربية في القرن الثالث الهجري، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١، ص٩٣؛ بيريس، الشعر الأندلسي، ص٢٧٣.

الأندلسية[1]، ويشير ابن زيدون إلى أنّ نصارى قرطبة المستعربين كانوا يحتفلون بعيد الفصح بالذهاب إلى المُنيات والرياض للتنزّه[2]. [بحر الطويل]

وأيامُ وصلٍ بالعقيق اقتضيتُهُ　　فإلاّ يكن ميعادُهُ العيدَ فالفِصْحَا

وجرت العادة أن تدخل النساء الكنائس في غير أيّام الآحاد والأيام المسيحية المشهودة، لهذا طلب ابن عبدون أن تمنع النساء المستعربات من الدخول في الكنائس إلاّ في يوم فضلة أو عيد فإنّهنّ يأكلن ويشربن ويزنين مع القسيسين، كما جرت العادة أن تقوم بعض النساء المسلمات في إشبيلية في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي بزيارة الكنائس بمصاحبة صديقاتهن المسيحيّات للتفرّج على الاحتفالات والطقوس الدينية التي كانت تقام فيها بمناسبة الأعياد، ولقد شدّد ابن عبدون على أن تمنع النساء المسلمات من دخول الكنائس المشنوعة؛ لأنَّ «القسيسيين فسقة زناة لوطة»[3].

ويقدِّم لنا الفتح بن خاقان (ت٥٢٩هـ/ ١١٣٥م) قصّة عن حضور أبي عامر بن شهيد (ت٤٢٦هـ/ ١٠٣٤م) قداساً دينياً مسيحياً في قرطبة، فقد ذكر أنَّ ابن شهيد «بات ليلة بإحدى كنائس قرطبة، وقد فرشت بأضغاث آس، وعُرشت بسرور واستئناس، وقرع النواقيس يبهجُ سَمْعَهُ، وبرقُ الحُميّا يُسرجُ لَمْعَهُ، والقُسُّ قد برز في عبدة المسيح، متوشّحاً بالزنانير، أبدع توشيح، قد هجروا الأفراح، واطَّرحوا النّعم كلَّ اطّراح... وأقام بينهم يَعْمَلُها حُميّا،

---

(١) انظر: ابن الحداد، ديوان ابن الحداد الأندلسي، ص١٥٦-١٥٩؛ بيريس، الشعر الأندلسي، ص٢٧٣.

(٢) ابن زيدون، أبو الوليد أحمد بن عبدالله (ت٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م)، ديوان ابن زيدون ورسائله، شرح وتحقيق علي عبد العظيم، دار نهضة مصر، القاهرة، (د.ت)، ص١٥٩.

(٣) ابن عبدون، «رسالة ابن عبدون في القضاء والحسبة»، ص٤٨.

كأنّما يرشف من كأسها شفةً لَمْيَا، وهي تنفح له بأطيب عَرْف، كلّما رشفها أعذب رشف»[1].

إنّ هذا النص يقدّم لنا صورة عن الحرية الدينيّة التي كان يتمتّع بها المستعربون في تأدية شعائرهم الدينية، ويبيّن لنا العلاقات الاجتماعية الحميمة التي كانت تربط بين المسلمين والمستعربين الذين لم يمنعوا المسلمين من دخول كنائسهم ليلاً أو نهاراً.

ويعدُّ ابن الحدّاد أشهر شاعر أندلسي أكثر من التردّد إلى الدِّيارات والكنائس في الأعياد المسيحية، وقدّم لنا معلومات قيّمة عن الشعائر الدينية التي كان يمارسها المستعربون، وجاءت أشعاره حافلة بالمصطلحات الدينية المسيحية كالتثليث والإنجيل والمسيح والقسس والرهبان والنسّاك والصلبان والكنائس وغيرها، وهي مصطلحات وشعائر كثر ورودها في غزل أبي نوّاس وأمثاله من شعراء الغزل بالمذكّر[2].

إنّ حُبّ ابن الحدّاد للراهبة نويرة قد دفعه للتردّد إلى الكنائس والدّيارات لرؤيتها، وأولعه بالصلبان وأتباعها من الرهبان والنسّاك وهم يؤدون شعائرهم الدينية، وإلى ذلك يشير مخاطباً نويرة طالباً إليها بحقّ عيسى عليه السلام أن تريح قلبه ممّا يقاسيه من الهجر[3]: [مجزوء الوافر]

---

(١) ابن خاقان، مطمح الأنفس، ص١٩٤-١٩٥.

(٢) انظر على سبيل المثال: ديوان ابن الحداد الأندلسي، ص١٥٧-١٥٩، ١٦٩-١٧١، ٢٤١-٢٤٢، لمزيد من التفصيل حول ظاهرة تضمين ابن الحدّاد شعره كثيراً من الإشارات إلى الطقوس والشعائر المسيحية، انظر:

Fayiz al-Qaysi, ***Islamic Almeria; its Historical Bockground and its Arabic Literature during the 5th A.H./11th century A.D.***, publications of the Deanship of Research and Graduate Studies, Mu'tah University, 1994, pp. 156-161.

حول ظاهرة دخول الألفاظ النصرانية في لغة الشعر المشرقي، انظر: بكّار، اتجاهات الغزل، ص٣٦٦-٣٦٧؛ د. إبراهيم السامرائي، التوزيع اللغوي الجغرافي في العراق، مطبعة الجبلاوي، القاهرة، ١٩٦٨، ص٦٩-٨٩.

(٣) ديوان ابن الحداد الأندلسي، ص٢٤١. وازن أبيات ابن الحداد بقصيدة أبي نوّاس القافيّة =

عســاك بِـحـقِّ عـيـســاكِ مـريـحـةَ قَـلْـبـيَ الـشـاكـي
فــإنّ الــحـســـنَ قــد ولا كِ إحـيـائـي وإهــلاكــي
وأوْلـعـنـي بـصـلـبـانِ ورهــبـانٍ ونُــسّــاكِ
ولـم آتِ الـكـنـائـسَ عـن هَـوًى فـيـهـنَّ لــولاكِ

ويشير ابن الحداد إلى عادة خروج النصارى المستعربين رجالاً ونساءً، قساوسة ورهباناً وراهبات، أيّام الأعياد إلى الساحات المحيطة بالدِّيارات والكنائس في مواكب عظيمة لتأدية الشعائر الدينية، حيث يتابع هذه المواكب ويخرج إلى المُتَنَزَّهين المعروفين بالأريطي والدويحات ليرقب من تحت أفياء الشجر تحرّكات نويرة وأهلها في يوم عيد الفصح المجيد، بعيداً عن رؤية أهله البدو الذين كانوا يزدرون بالفتيات المسيحيات من جهة، وبعيداً عن رؤية نويرة؛ لأنها كانت دوماً تصدّه من جهة أخرى، حيث يقول مخاطباً صاحبيه بأن ينعطفا نحو تلك الفتيات النصرانيات؛ لأنّ بينهن من يحبُّ[1]: [بحر السريع]

وعَـرِّجـا يـا فَـتَـيـيْ عـامـرٍ بـالـفـتـيـات الـعـيـسـويَّـاتِ
فـإنَّ بـي لـلـرُّوم رومـيَّـةٌ تـكـنسُ ما بـيـنَ الـكـنـيـسـاتِ
أهـيـمُ فـيـهـا والـهـوى ضـلـةٌ بـيـن صـوامـيـع وبـيـعـاتِ
وفـي ظـبـاءِ الـبـدو مـن يـزدري بـالـظَّـبـيـات الـحـضـريّـاتِ

= التي قالها مخاطباً فيها غلاماً نصرانياً كان يهواه، وقد ضمّنها إشارات كثيرة إلى شعائر النصارى وأعيادهم ومصطلحاتهم، حيث يقول في مطلعها:

بـمـعـمـوديـة الـديـر الـعـتـيــ ــق بـمـطـريـنـيّـهـا بـالـجـاثـلـيـق

انظر القصيدة في: الشابشتي، أبو الحسن علي بن محمد (ت٣٨٨هـ/٩٩٨م)، الديارات، تحقيق كوركيس عوّاد، ط٢، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٦، ص٢٠٥-٢٠٦.

(١) القفطي، علي بن يوسف (ت٦٤٦هـ/١٤٢٨م)، المحمّدون من الشعراء وأشعارهم، تحقيق حسن معمري، مراجعة حمد الجاسر، دار اليمامة، الرياض، ١٩٧٠، ص٩٩-١٠٠.

أفْصَحَ وَجْدي يومَ فصحٍ لهم    بين الأُريطي والدُّويْحَاتِ

ويقدّم لنا ابن الحدّاد وصفاً رائعاً لمواكب احتفالات النصارى بالعيد وصلاتهم وغنائهم، فقد كان الأسقف يصلّي فيهم صلاة العيد بخشوع وإنصات، والقساوسة أمامه وبين يدي كل منهم عصاه[1]: [بحر السريع]

وقد أتوا منه إلى موعد    واجتمعوا فيه لميقاتِ

بموقف بين يدي أسقفٍ    ممسكٍ مصباحٍ ومنساةِ

وكل قسٍّ مظهر للتقى    بآي إنصات وإخباتِ

كما يقدّم لنا ابن الحدّاد وصفاً جميلاً للألحان والتراتيل والأصوات التي كانت تنبعث وهم يتلون صحف أناجيلهم التي تزيد من إبعاد النصرانيات ومن بينهنَّ نويرة عنه من جهة، وتزيد من شوقه إليهنَّ من جهة ثانية[2]: [بحر السريع]

وقد تلوا صحف أناجيلهم    بحسن ألحان وأصواتِ

يزيد في نفر يعافيرهم    عنّي وفي ضغط صباباتي

ويستغلّ ابن الحدّاد الفرصة ليقدّم لنا وصفاً بديعاً لجمال تلك الفتيات العيسويات، فقد استدرجن قلب القسّ حتى نسي أنّه يقوم بواجباته الدينية فسرحت عينه فيهنّ، وغدا كالذئب يبغي افتراس نعجات القطيع، غير أنّ ابن الحدّاد يحاول أن يلتمس عذراً للقسّ على فعله؛ لأنّ هؤلاء الراهبات بمحاسنهنّ وجمالهنّ يستدرجن قلب الخلي إلى الهوى والعشق، يقول[3]: [بحر السريع]

وعينه تسرح في عِيْنِهم    كالذئب يبغي فرس نعجاتِ

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٥٩.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص١٥٩.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص١٥٨- ١٥٩.

وأيُّ مرءٍ سالم من هـوًى     قد رأى تلك الظُّبيَّاتِ

ويستغلّ ابن الحدّاد في قصائده الديرانية بعض قيم الدين المسيحي وخاصة التسامح والمحبة للنفاذ إلى قلب نويرة لعلّها تتراجع عن صدودها، فهي على الرغم من تمسّكها بدينها وحرصها على تأدية الشعائر وحضور الأعياد، إلاّ أنها تخالف تعاليم عيسى عليه السلام الذي لم يأتِ بدين قساوة، ولم يقس على مريض مُدنّف، كما تفعل نويرة، لهذا فقد ارتأى أن يقصّ قصة حبّه على القس عساه أن يزوجه بها فينقذه من الموت المحتّم؛ لأنّ هذا القسيس سيكون ملتزماً بتعاليم المسيح متسامحاً معه، يقول[1]: [بحر الطويل]

ولا بدَّ من قصّي على القِّس قصَّتي     عساه مُغيث المُدنفِ المتغوثِ

فلم يأتهم عيسى بدين قساوة     فيقسو على مُضْنًى ويلهو بمُكرثِ

ويشير ابن الحداد في ديرانياته إلى مواثيق الذمّة والمهادنة التي منحها المسلمون للمسيحيين، ويصرّح أنّه أُخذ أسيراً من طرف نويرة على الرغم من عهد السلم والهدنة الواقع بين أهله وأهلها، حيث يقول[2]: [بحر الطويل]

سبتني على عهدٍ من السِّلم بيننا     ولو أنَّها حَرْبٌ لكانت هي السَّبا

ويعقد ابن الحدّاد مقارنة بين المسائل الجوهريّة التي تفرّقُ بين الإسلام التي يقوم على توحيد الله تعالى والمسيحية التي تقوم على الإيمان بالأقانيم الثلاثة (التثليث)، فهو الحنيفي الموحّد قد ضلّ طريق الهداية بولعه بنويرة العيسوية التي تؤمن بالتثليث، يقول[3]: [بحر الطويل]

---

(١) المصدر السابق نفسه ص١٧١ .

(٢) المصدر السابق نفسه ٣٠٦ .

(٣) المصدر السابق نفسه ٣٠٦ .

وفي شرعة التثليث فرد محاسنٍ   تنزَّل شرعُ الحُبِّ من طرفه وحيا
وأذهل نفسي في هوى عيسويَّة   بها ضلّت النفسّ الحنيفيَّة الهَديا

وعلى الرغم من أنّ بعض الأدباء الأندلسيين من الأضياف ومتطرحي الحانات والمتردِّدين على الدّيارات الأندلسيّة، قد أظهروا إعجابهم بما كانوا يشاهدونه من احتفالات النصارى بالمناسبات الدينية وما يقوم به القسس والرهبان من أداء الشعائر الدينية ومدارسة الإنجيل وغيرها، إلاّ أنّ هنالك بعض الأدباء وأصحاب كتب الحسبة المتشدّدين الذين أشاروا إلى انحراف بعض الدّيارات والكنائس عن الأهداف السامية التي أنشئت من أجلها، واختلال أمورها، وفساد أخلاق رهبانها وقساوستها، وتحوّلها من دور للعبادة إلى أوكار للهو والترف والمجون ومعاشرة القيان والغلمان، وإلى ذلك يشير أبو حفص بن الشهيد عند وقوفه على أطلال كنيسة دائرة[1]: [بحر الكامل]

كم صاد إبليس بها من تائبٍ   بحبائلٍ ألقى بهنَّ تَرَهُّبُ
وكم ابتنى القسيس فيها منبراً   من جؤذر وبدا عليه يخطبُ
سقياً لها من دار غيٍّ لم يزل   فيها كريمٌ بالملاح مُعذّبُ
كلاّ وما زالت نجوم مُدامةٍ   فيها بأفواه الندامى تغرُبُ
بئس المُصلَّى إن أردت تعبّداً   فيه ولكن كان نِعَم المشربُ

ويصوّر ابن عبدون أحوال الفساد الذي غشي مختلف جوانب الحياة

---

(١) ابن بسّام، الذخيرة ، ق١، م٢، ص٦٨٣. وأبو حفص عمر بن الشهيد، من فرسان النظم والنثر في عصر الطوائف، كان مقدّماً عند أمير المرية المعتصم بن صمادح، (انظر ترجمته في الحميدي، أبو عبدالله محمد بن فتوح (ت٤٨٨هـ/١٠٩٥م)، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦، ص٣٠٢؛ ابن بسّام، الذخيرة، ق١، م٢، ص٦٧٠-٦٩٠).

في مجتمع الدّيارات والكنائس في إشبيلية في مطلع القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، من انشغال القساوسة عن أمور العبادة بركوب المعاصي، وحبّ الشهوات والإقبال على المتع والملذّات وإقامة العلاقات الغرامية مع النساء، حيث يقول: «يجب أن تمنع الإفرنجيات من الدخول في الكنيسة، إلاّ في يوم فضل أو عيد، فإنّهن يأكلن ويشربن ويزنين مع القسّيسين، وما منهم إلا وعنده منهنّ اثنتان أو أكثر، يبيت معهنّ، وقد صار هذا عُرفاً عندهم، لأنهم حَرّموا الحلال، واستحلّوا الحرام، يجب أن يؤمر القسيسون بالزواج كما في ديار المشرق، ولو شاؤوا لفعلوا. يجب أن لا يترك في دار القسيس امرأة ولا عجوز، ولا غيرها، إن تأبى الزواج...»[1].

ويؤكّد أبو حفص بن الشهيد ما ذهب إليه ابن عبدون بقوله على لسان الفتى المستعرب الذي تلقّاهم منفلتاً من أحد الحصون النصرانية راغباً في أن يعتنق الإسلام فراراً ممّا كان فيه: «لقد أنحلتني عبادة الطواغيت، فعبدت الصليب وقرعتُ الناقوس، وفعلت كلَّ ما قرّت به عينُ إبليس، قَدَرٌ لم يكن ليخطئني ولا يتخطّاني، إلى أن استنقذني ربّي وهداني، وأنا أشهدُ أيُّها الأشهاد أنّ الله إله واحد، ليس له ولد ولا والد»[2].

كذلك يصوّر لنا ابن عبدون ما يرى من ممارسات علماء الدين المسيحيين المنحرفة، حيث دفعهم ضعف الوازع الديني في نفوسهم إلى عدم الأمانة في نقل العلوم؛ لهذا يُحذِّر من التعامل معهم، وأنّه «يجب أن لا يبتاع من اليهود ولا من النصارى كتاب علمٍ إلاّ ما كان في شريعتهم؛

---

(١) «رسالة ابن عبدون في القضاء والحسبة»، ص٤٨-٤٩.
(٢) ابن بسّام، الذخيرة، ق١، م٢، ص٦٨٥.

فإنهم يترجمون كتب العلوم وينسبونها إلى أهلهم وأساقفتهم وهي من تواليف المسلمين»[1].

## ٢ ـ أنغام الرهبان وضرب النواقيس

اعتاد المتردّدون إلى الدّيارات والكنائس للتنزّه والقصف وشرب الصبوح والغبوق، أن يسمعوا بالقرب منهم صلوات الرهبان وألحانهم وقرع نواقيسهم، وربما حرّكت هذه من مشاعرهم، واستخفت أصواتها أشواقهم، فيتبادلون الكؤوس على إيقاعها، أو يتحدّون في غنائهم وشربهم ضرب النواقيس، ويشير الرمادي (ت٤٠٣هـ/ ١٠١٢م) إلى عادة الشرب على ضرب النواقيس بقوله[2]: [بحر الوافر]

ألا اشربها على الناقوس صرفاً    فذاك مؤذّنُ الدينِ القديمِ

اعتاد الشعراء الأندلسيون أن يطلقوا لفظ التلاوة أو القراءة على كل تلحين للنصارى، وأن يصفوا كل صلاة بأنها تلاوة من الإنجيل أو ترجيع من الزبور، ومن ذلك قول عبد الكريم القيسي (ق٩هـ/ ١٥م) في وصف ترتيل قسيس لآيات من الإنجيل[3]: [بحر الطويل]

وأفصح قسيس الأعاجم جاهراً    بإنجيل روح الله عيسى بن مريم

ومن ذلك أيضاً قول ابن الحدّاد في وصف صلاة الرهبان والقسس يوم عيد لهم بأنها تلاوة[4]: [بحر السريع]

---

(١) «رسالة ابن عبدون في القضاء والحسبة»، ص٥٧.

(٢) الرمادي، يوسف بن هارون (ت٤٠٣هـ/١٠١٢م)، شعر الرمادي، جمعه وقدّم له ماهر زهير جرّار، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص١٢٥.

(٣) ديوان عبد الكريم القيسي الأندلسي (القرن ٩هـ/ ٥١م)، تحقيق د. جمعة شيخة، ود. محمد الهادي الطرابلسي، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات (بيت الحكمة)، تونس، ١٩٨٨، ص٣٧.

(٤) ديوان ابن الحدّاد الأندلسي، ص١٥٩.

وقد تلوا صُحَف أناجيلهم ... بحسن الحانِ وأصواتِ

ولقد كان النصارى إذا أرادوا الصلاة ضربوا بالناقوس وإلى ذلك يشير ابن شهيد بقوله[1]: [بحر الكامل]

وترنَّم الناقوسُ عند صلاتِهِمْ ... فَفَتَحْتُ من عَيْني لرَجْعِ هديره

ولقد كان النصارى يقرعون النواقيس في الصباح والمساء عند أوقات الصلاة، ونجد في الأدب الأندلسي إشارات كثيرة إلى انتشار ظاهرة قرع النواقيس بالأسحار، وعند قيام الرهبان للصلاة، يقول ابن حزم[2]: [بحر البسيط]

أتيتني وهلال الجوِّ مُطَّلعٌ ... قُبيل قرعِ النصارى للنواقيس

وقد يوافق ضربها عند الفجر صوت المؤذن، كما أشار إلى ذلك الرمادي[3]. كما أنهم كانوا يضربون نواقيس كنائسهم في الاحتفالات والأعياد والمناسبات الدينية المختلفة، ولقد أنكر ابن عبدون ظاهرة قرع النواقيس لكونها من أظهر صفات النصرانية وأكثرها جلبة وانتشاراً، كما أنّ بعض الشعراء كانوا قد أظهروا نفورهم من سماع ضرب النواقيس، ومن هؤلاء عبد الملك بن جهور[4]: [بحر الطويل]

وأضجرنا صوتُ النواقيسِ بُرهةً ... وناسِخُها في السمعِ وَتْرٌ مُشدَّد

أما مجّان الشعراء والمغرمون بالصهباء وطروق الحانات، فقد كانوا

---

(١) ابن شهيد، أبو عامر أحمد بن عبد الملك (ت٤٢٦هـ/ ١٠٣٥م)، ديوان ابن شهيد الأندلسي، جمعه وحقّقه يعقوب زكي، راجعه د. محمود علي مكي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، (د.ت)، ص١١٦.

(٢) ابن حزم، «طوق الحمامة في الألفة والآلاف»، ص٢٨٢.

(٣) انظر: شعر الرمادي، ص١٢٥.

(٤) ابن الكتّاني، أبو عبدالله محمد، كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، تحقيق د. إحسان عبّاس، ط٣، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٦، ص١٠٦.

يتلذّذون جداً بسماع النواقيس في الأسحار والدجنة؛ لاعتبارهم صوتها دعوة وتنبيهاً لهم لاغتنام شرب الصبوح وتجديد مجالس اللهو والمجون، ومن هؤلاء أبو طالب عبد الجبّار[1]، حيث يقول[2]: [بحر الوافر]

فلمّا أن شدا الناقوسُ صَوتاً دعاني أن هلُمَّ إلى الصَّبُوحِ

وكان ضرب النواقيس في الأديار والكنائس أساليب وأفانين، فالناقس يجب أن يكون صاحب خبرة وخفّة ومهارة، ذلك أنّ إيقاع الأنغام يدلّ على مقدرته وإجادته لفن الضرب، ولا يخفى ما في ذلك من التفنّن والإطراف، وإلى ذلك يشير عبدالكريم القيسي[3]: [بحر الطويل]

وقد نَطَق الناقوسُ فوق كنيسةٍ بكفٍّ مغنٍّ مولعٍ بالترنُّمِ

### ٣ ـ لباس الرهبان والراهبات

أجمع الكتّاب والشعراء الأندلسيون والمشارقة على وصف لباس الرهبان والراهبات والقساوسة من سُلُب ومدارع وغيرها بالسواد الحالك، ومن ذلك قول أبي الحسن علي الحصري (ت٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م)[4]: [بحر المتقارب]

لبستُ البياضَ ولولا الخلافُ لسوّدت ثوبيَ كالرَّاهِبِ

وكان الرهبان يرتدون تحت هذه الملابس السود المسوح المصنوعة

---

(١) أبو طالب عبد الجبار من أهل جزيرة شقر، كان يُعرف بالمتنبّي، وأبرع أهل وقته = أدباً، وأوسعهم ذرعاً بالإجادة في المنثور والمنظوم، وقد اشتهر بأرجوزته التاريخية، توفي بعد ٥٣٧هـ/ ١١٤٢م. (انظر: ابن بسّام، الذخيرة، ق١، م٢، ص٩١٦؛ ابن سعيد، المغرب، ج٢، ص٣٧١).

(٢) ابن سعيد، المغرب، ج٢، ص٣٧٢.

(٣) ديوان عبد الكريم القيسي الأندلسي، ص٣٧.

(٤) ابن بسّام، الذخيرة، ق٤، م١، ص٢٧٣.

في الغالب من الشعر الأسود، وإلى هذا النوع من اللباس يشير أبو الفضل البغدادي (ت٤٥٥هـ/ ١٠٦٣م)، في قصيدة يصف فيها نجوم الليل، وقد لمعت وسط الظلمة كأنّها غزلان النصارى قد تدرّعوا في صلاتهم بمسوح سود ترهّباً وخشوعاً[١]: [بحر الطويل]

وإلا كغزلان النَّصارى تدرَّعوا    بسود مسوحٍ للصلاةِ ترهُّبَا

وكانت بعض الراهبات يضعن اللثام على أفواههن أو يغطين به الشفّة العليا، وإلى ذلك يشير ابن الحدّاد في وصف نويرة وصويحباتها اللواتي يضعن اللثم البيض على أفواههن وقد بدت نويرة، وهي تضع اللثام الأبيض على فمها كأنّها الشمس قد احتجبت في نقاب[٢]:

والشمسُ شمسُ الحسن من بينهم    تحت غمامات اللّثاماتِ

وكانت نويرة تلبس خماراً أسود مشرّباً حمرةً، يغطي وجهها المشرق كالبدر وشعرها الأسود الحالك كالليل، حيث يقول ابن الحدّاد[٣]: [بحر الطويل]

وطي الخِمار الجون حُسنٌ كأنّما    تجمَّع فيه البدرُ والليل والدَّجْنُ

وكانوا يشدّون فوق المسوح الزنانير وهي نوع من الأحزمة كانت تعدّ من أهم سمات ملابس أهل الذمّة في الإسلام، إذ كان المستعربون على اختلاف طبقاتهم قسساً ورهباناً وعامّة، رجالاً ونساءً يحملون علامة مميّزة لهم هي الزنار[٤]. وقد أشار إلى ذلك أبو عدالله بن الحنّاط (ت٤٨٠هـ/

(١) المصدر السابق نفسه، ق٣، م١، ص٥١١.
(٢) ديوان ابن الحدّاد الأندلسي، ص١٦٠.
(٣) المصدر السابق نفسه، ص٢٥٦.
(٤) بيريس، الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، ص٢٥٤؛ رينهارت دوزي، المعجم المفصّل في أسماء الملابس العربية، ترجمة د. أكرم فاضل، وزارة الإعلام، بغداد، (د.ت)، ص١٦٢.

١٠٧٢م) بقوله[1]: [بحر البسيط]

كأنّه راهبٌ في المسحِ مُلْتَحِفٌ    شدَّ المجدُ له وسطاً بزنَّارِ

كما أشار ابن الحدّاد في حديثه عن نويرة إلى أنّه كان للراهبات زنانير خاصّة، حيث يقول[2]: [بحر الطويل]

وفي معقد الزُّنَّار عقدُ صبابتي    فمن تحته دِعْصٌ ومن فوقه غصنُ

(١) المقّري، نفح الطيب، ج١، ص٥٠٣.

(٢) ديوان ابن الحدّاد الأندلسي، ص٢٥٦.

## ثالثاً ـ المكان الديراني: الحانات أنموذجاً

### ١ ـ صورة الحانات الديرانية

اعتنى الرهبان بإنشاء الحانات الملحقة بالدّيارات، تلبية لحاجات رجال الدين النصارى؛ لأنّ الخمرة حلالٌ عندهم مرخص بها، وهي تدخل في أسرار الشعائر الدينية ومراسمها، وتلبية لرغبة بعض الزوّار المسلمين الذين اعتادوا شراء الخمور من الرهبان، وطروق الحانات. ولقد كان من شأن هذه الحانات أن حفظت على بيوت العبادة عزلتها وصانت لها حرمتها، وحالت دون اختلاط المتطرحين والزوّار بالرهبان في أوقات الصلاة والعبادة[١].

كما عنيت الدّيارات بتوفير الكروم واتخاذ المعاصر لها، واكتساب الخبرة بصناعة الخمرة وإحكام تعتيقها، حتى كان لخمر الدّيارات وأنبذتها شهرة قديمة مثل قدم الدّيارات، ولقد جرى الرهبان على التعامل مع الناس مباشرة والاتجار معهم وبيعهم من غلات المزارع المحبوسة على دياراتهم ونتاج معاصرهم، لإنفاق ما يكسبون من ثمنها على مصالح الدير وتأدية الخراج[٢]، وإلى ذلك يشير أبو حفص بن الشهيد في حديثه عن إحدى القرى المستعربة التي كانت تشتمل على حانة ومعاصر ودير ومزرعة خنازير، حيث يقول: «فأصغيت، فإذا بصوت ناقوس، في دير قسيس، وقرية آنة[٣]،

---

(١) انظر: زيات، «الدّيارات النصرانية في الإسلام»، ص٣٥٠؛ عبدالرحمن صدقي، ألحان الحان، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧، ص٤٥، ٥٨.

(٢) انظر: زيات، «الدّيارات النصرانية في الإسلام»، ص٣٥٠؛ صدقي، ألحان الحان، ص٤٧.

(٣) آنة: لم تشر المصادر الجغرافية الأندلسية إلى قرية آنة، وإنما أشارت إلى وادٍ طويل يُعرف بوادي آنة ينبع من شمال شرق الأندلس ويسير إلى جنوب غربها حتى يصبّ في =

كلها حانة، دار البطاريق، وملعب الكأس والإبريق سائمتها الخنازير، وحياضها المعاصير ومياهها الأنبذةُ والخمور»[1].

وتشير بعض النصوص الأدبية بإيجاز شديد إلى صورة الحانات الديرانية ومحتوياتها، فقد كانت بعض الدِّيارات الصغيرة تحفظ الخمر في مخادع ضمن أسوارها، وتقدّمها أو تبيعها لزوارها مباشرة[2]. ومهما يكن من أمر، فقد كانت حانات الدّيارات على نوعين: أولها الحانات الصغرى التي أُلحقت بالدّيارات المقامة في ضواحي المدن وأرباضها ومتنزهاتها، وكان يقصدها الشرّاب لقضاء ساعة أو ساعات من نهار، ثم يفيئون إلى منازلهم بعدها، ومن ذلك تلك الحانة التي طرقها ابن حمديس الصقلي[3].

أمّا النوع الثاني، فهو أشبه ما يكون بالفنادق أو النزل؛ لأنّ قُصّادها من الرؤساء والأدباء والمسافرين وطلاب اللهو والمجون كانوا يقيمون فيها أيّاماً عديدة، مع من يأنسون إليه من خواص الحاشية أو الندامى وغيرهم، وإلى هذه الظاهرة تشير الفتاة الساقية في حديثها عن الشيخ السَّدوسي[4] الذي أقام عدّة ليالٍ في الحانة «رهين دنانها مستميلاً جُلاّسها، إذ كان مبلى

---

= المحيط الأطلسي، وتقع عليه مدينة ميرتلة، وربما يقصد ابن الشهيد إحدى القرى النصرانية الواقعة على هذا الوادي. (انظر: الحميري، الروض المعطار، ص٥٦٩؛ صفة جزيرة الأندلس، ص١٩١).

(١) ابن بسّام، الذخيرة، ق١، م٢، ص٦٨١.

(٢) على سبيل المثال، انظر: ابن حمديس، عبد الجبار بن أبي بكر (ت٤٧٢هـ/ ١٠٣٥م)، ديوان ابن حمديس، صحّحه وقدّم له د. إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠، ص١٨١؛ ابن بسّام، الذخيرة، ق١، م٢، ص٩١٨؛ ابن الخطيب، الكتيبة الكامنة، ص٨٠.

(٣) انظر: ابن حمديس، ديوان ابن حمديس، ص١٨١.

(٤) السَّدوسي هو الشيخ أبو حبيب، رجل محتال أصله من عُمان، من الشخصيات الرئيسية في مقامات السرقسطي.

بالخمر، مُعنًّى بالقصف والزَّمْر، له ما شئت من أدب بارع، وظَرْف ناصع، وطَرْف ماصعٍ، ومُلح وآداب...»[1].

وكان هذا النوع من الحانات متّسع البناء، متعدّد الغرف والمرافق والأجنحة، قد اتخذ بعضها للشراب، وبعضها الآخر للطعام، وبعضها لمنام الزوّار، كما اتخذت لدوابهم الحظائر وأعدّت لها المراعي والأعلاف، وكانت فيها السقائف والسراديب لحفظ الزقاق والدنان، والخزائن لحفظ أدوات الشراب من أباريق الفضّة المنقوشة والأقداح المصنوعة من الزجاج وغيرها[2].

ومن هذه الحانات تلك الحانة التي طرقها بطل المقامة الخمرية لأبي طاهر السرقسطي (ت٥٣٨هـ/ ١٤٣٠م)، إذْ كانت تتكوّن من جناحين كبيرين: أولهما «منزل فسيح الفناء، كثير الأفناء، قد فُصّل على أندية وجُلِّل من الحسن بأردية، رحيب الحصون، عجيب النغمات واللحون»[3]، ولمّا تأمّله يمنة وشأمة «لم يرَ فيه إلاّ صَكَّة أو نأمةً، وإلاّ كؤوساً ونُخباً، وعزفاً وصخباً»[4].

ويظهر من الحوار الذي دار بين البطل والفتاة التي استقبلته في هذا الجناح أنّه كان مخصّصاً للشباب والمجّان عشّاق الخمر والقصف والزمر، حيث يقول: «فقالت: أما ترى كُلَّ نوعٍ إلى نوعه، وكُل امرىءٍ جارٍ على طوعه، فاختر من تريد فإنّه لا يأنسُ الفَريد، ومل حيث أحببت... فقلت: ميلي إلى الكهول، فعدِّي عن الحزون إلى السُّهول وجنِّبيني كلَّ جاف جهول»[5].

---

(١) السرقسطي، المقامات اللزومية، ص٢٤٦.

(٢) انظر: المصدر السابق نفسه، ص٢٤٧؛ صدقي، ألحان الحان، ص٣٢.

(٣) السرقسطي، المقامات اللزومية، ص٢٤٥.

(٤) المصدر السابق نفسه، ص٢٤٥.

(٥) المصدر السابق نفسه، ص٢٤٥-٢٤٦.

ثمّ إنها قد مالت به إلى الجناح الآخر الذي كان يقيم فيه الشيخ السّدوسي الذي بقي يتهادى من شرب إلى شرب، ومن نوع إلى ضرب، رهين الدنان عدّة ليال، وقد حدّثها بطل المقامة عن رغبته في أن يرى من ملح هذا الشيخ وأخباره، وأن يتمتّع بمنادمته وإخباره، فصارت به إلى «مجلس مُنضّد، وفراش معضّدٍ، وجامٍ وإبريق، وغلام وبطريق»، وإذْ بالسّدوسي قد أثقله «خُماره، ووقف به حماره، وبعد حين ما صحا عنه سكره، وثاب إليه ذكره»[1]، تعرف على شخصية البطل وتذكر أيامهم الخوالي، فقطع معه أياماً ولياليَ، متسنمين من اللهو مراقي وعوالي، ومتنعِّمين بكلِّ شادنٍ وشاد، ومتملئين من كل لحنٍ وإنشاد[2].

وكان بعض الرهبان الذين يشرفون على إدارة الحانات الملحقة بالدّيارات يستضيفون المجتازين بهم في غرفهم الخاصة بهم بعض الوقت، فقد جلس أبو زيد السروجي وصاحبه الحارث بن همّام بطل مقامة ابن أبي الخصال، في حجرة الراهب في الحانة فقضيا يوماً جميلاً، حيث يقول: «ثم اجتذبنا الراهبُ إلى ما مَهَّدَ من فرشه، ورفعنا على عرشه، فألقينا على غار الهم حبله، ونعمنا بيوم جَبّ ما قبله، وبيّن على سائر الأيام فضله»[3]. لهذا طلب الحارث بن هَمَّام من أبي زيد السروجي أن يخلّد هذا اليوم في شعره، «إذْ إنّ لهذه الأيام أوابد كأوابد الوحش فقيِّدها بالسِّهام، وخلّدها في الأوهام، وأعقلها بالمأثور، ووكّل المنظوم بالمنثور، ليعرف يومُنا بسيماه، ولا يشتبه به سواه»[4].

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٢٤٧.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص٢٤٧-٢٥٠.

(٣) ابن أبي الخصال، رسائل ابن أبي الخصال، ص٤٤٨.

(٤) المصدر السابق نفسه، ص٤٤٨.

وقد كانت إدارة هذه الحانات تعقد أحياناً لأحد رهبان الدير، ومن ذلك تلك الحانة التي طرقها أبو زيد السروجي، حيث خاطب صاحبها قائلاً[1]: [بحر البسيط]

يا راهب الدير سقِّ الناس من شيمي  فإنّها نطفٌ ما شئت من نُطف

ليس التي عُتِّقت في ناصعٍ أرج  مثل التي عتِّقت في القارِ والخزفِ

ومن حانات الدّيارات التي تولاها البطارقة تلك الحانة التي طرقها الطرسوني ليلاً مع عصبة من الندامى، إذْ يقول[2]: [بحر الطويل]

وقام بها البطريق يسعى ملبِّيًا  وقد أصمت الناقوس رفقاً وتأنيسا

وكانت إدارة بعض هذه الحانات تعقد أحياناً لإحدى راهبات الدير، فقد أشار ابن حمديس (٥٢٧هـ/ ١١٣٢م) إلى حانة ألحقت بدير كانت تديرها راهبة تبيع الخمر، وقد جاءها مع ثلّة من أصدقائه، عندما كانت تغلق ديرها، حيث يقول[3]: [بحر المتقارب]

وراهبة أغلقت ديرها  فكُنَّا مع الليلِ زُوَّارها

هدانا إليها شذا قهوةٍ  تُذيعُ لأنفك أسرارها

وتشير هذه الأشعار وتلك الأخبار إلى ما كان يقوم به بعض الرهبان والقساوسة وغيرهم من رجال الدين في خدمة متطرحي الحانات وروّادها من المجاملات المنكرة التي لا تتناسب وواجباتهم الدينية. كما تشي إلى حدّ كبير بتدبير مقصود من النصارى إلى توفير الملذّات للمسلمين لغايات سياسية ودينية واجتماعية بعيدة، رأينا آثارها في ضياع الأندلس.

ويظهر أنّ أكثر حانات الدّيارات كانت تضمَّن لبعض الخمّارين من

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٤٤٨.

(٢) ابن الخطيب، الكتيبة الكامنة، ص٨٠.

(٣) ديوان ابن حمديس، ص١٨١.

عوام نصارى المستعربين، إذْ إنهم أسلس انقياداً، وأقلّ عناداً في الدفاع عن الآداب الاجتماعية، فكانوا لا يرون بأساً في التوسّل بكل وسيلة لاجتذاب الشعراء والمجّان من عُشَّاق بنت الحان وإغرائهم بإطالة المقام عندهم، والإغراق في النفقة[1].

ومن هؤلاء خمّار الحانة التي ألمّ بها الحارث بن همّام بحثاً عن صديقه الذي ارتهن فيها، إذْ لم يرع الخمّار إلاّ هجومه، وانكدار رجومه، «فثار إلى الكلام وألقى بالمودّة والسلام، وأخذ يفاوه ويفاكه ويُثني ولا يشاكه»[2].

وكان في مقدّمة وسائلهم اختيار السقاة والمغنّين من أحسن الغلمان والجواري وجهاً وقدّاً وحديثاً وصوتاً، وعقد إدارة الحانات لأجمل الفتيان والفتيات وأحذقهم في تقديم الشراب، وأبرعهم في الحثّ على التلذّذ والطرب، ليذهبوا بلبّ نزلائهم وعقولهم وأموالهم[3]، فقد كان بعض طلاب الصهباء يطيل مقامه في الحانة أيّاماً عاكفاً على الخمرة رهين دنانها، حتى يأتي على ماله كلِّه، فيضطرُّ إلى أن يرهن نفسه، إذا وجد في نفسه رغبة في فضل شراب أو مقام، كما حدث لأبي زيد السروجي في مقامة ابن أبي الخصال، إذْ وجده صاحبه قد أصبح محبوساً في جب لأنّ صاحب الحان قد ارتهنه بشربه[4].

ومن الأمثلة على هؤلاء الخمّارين ما ذكره أبو طالب عبد الجبار في خمرية له يصف فيها زيارته لإحدى الحانات، حيث نزل بخمّار مسيحي يحسن الغناء على العود بصوت رقيق، فسقاه وغنّاه وشفى ما بقلبه من

---

(١) انظر: زيات، «الديارات النصرانية في الإسلام»، ص٣٥٥.
(٢) ابن أبي الخصال، رسائل ابن أبي الخصال، ص٤٣٦.
(٣) انظر: زيات، «الديارات النصرانية في الإسلام»، ص٣٥٥.
(٤) ابن أبي الخصال، رسائل ابن أبي الخصال، ص٤٣٦.

جروح وآلام، وأخذ يفضّ له باقتراحه دنّاً وراء دن، ولمّا دقّ الناقوس دعاه إلى الصبوح، حيث يقول[1]: [بحر الوافر]

وخمّار أنخت به مسيحي رخيم الدّلّ ذي وجه صبيح
سقاني ثمّ غنّاني بصوت فداوى ما بقلبي من جروح
وفضّ فم الدِّنان على اقتراحي ففاحَ البيت منها طيب ريح
ولمّا أن شدا الناقوس ضرباً دعاني أن هَلُمَّ إلى الصبوح

ويشير الأعمى التطيلي (٥٢٥هـ/ ١١٣٠م) في موشّحة له إلى ساقية في إحدى حانات الدّيارات، كانت جميلة الصورة، خفيفة الحركة، رشيقة الجسم، حسنة الحديث، مهذّبة الحوار، حيث يقول[2]:

فأتت لنا الخمر وبتعجيل
وقامت بترحيب وتبجيل
وقد أقسمت بما في الإنجيل
ما لبَّستُها ثوباً سوى القار
وما عُرضت يوماً على النار
فقلت لها يا أملح الناس
فما عندكم في الشُّرب بالكأس
فقالت ما علينا فيه من باس
قد رويناه في الأخبار
عن جملة رهبان وأحبار

ومن هذه الوسائل أيضاً عقد مجلس الغناء والطرب، حيث كانت هذه الحانات تُقدّم لزبائنها إلى جانب الخمرة الألعاب والحركات المطربة

(١) ابن بسّام، الذخيرة، ق١، م٢، ص٩١٨.
(٢) سيد غازي، ديوان الموشحات الأندلسيّة، ٢ج، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٩، ج١، ص٣٠٣-٣٠٤.

والعروض الفنيّة والموسيقية المختلفة، ومن ذلك الحانة التي طرقها ابن حمديس التي ضمّت فرقة فنيّة تقدِّم الغناء والرقص، فقد كان بعض القيان يضرب على العود، وبعضهن ينفخ بالمزمار، وبعضهنَّ يدق بالطبل، وبعضهنَّ يرقص، وبعضهنَّ يقدّم الخمر للزبائن، يقول ابن حمديس واصفاً ذلك[1]: [بحر المتقارب]

تـريـك عـرائـسُـهـا أيـديـاً ... طـوالاً تـصـافـحُ أخـصـارهـا
وعـدنـا إلـى هـالـة أطـلـعـت ... عـلـى قُـضُـب الـبان أقـمـارهـا
وقـد سـكّـنـتْ حـركـاتِ الأسـى ... قـيـانٌ تُـحـرّكُ أوتـارهـا
فـهـذي تـعـانِـقُ لـي عـودهـا ... وتـلـك تـقـبّـلُ مـزمـارهـا
وراقـصـةٍ لَـقَـطَـتْ رِجْـلَـهـا ... حـسـابَ يـدٍ نَـقَـرَتْ طـارَهـا

وكان العاملون في هذه الحانات من الغلمان والجواري يتّبعون تقاليد خاصة في استقبال زوّارهم من المبتلين بالخمر المعنيين بالقصف والزمر. وكان كل فتى وفتاة يقوم بدور محدّد، فقد كان الخادم الذي استقل بطل المقامة الخمرية على مدخل حانة الدير قد «حيّا بكأس، وخضع برأس، وأومأ بطَرْف، وأدلَّ بطَرْف»[2]، ثمّ أودع أمر ضيافته إلى فتاة «فما كان إلاّ أن تلتهُ صفراء المحاجر، بيضاءُ المعاجر، فصدعتْ عن وجهها بصاح، وَغَنِيَتْ عن سراجٍ ومصباح، فأهّلت ورحّبت، وجرَّتْ ذيلَ الكرامة وسَحبتْ، وأقسمتْ بالمسيح، إلاّ ما أفضيت إلى منزل فسيح. . .»[3].

---

(١) ابن حمديس، ديوان ابن حمديس، ص١٨٢. لمزيد من التفصيل حول هذه الظاهرة، انظر: د. صلاح جرار، «الفنون الشعبية في الأندلس الإسلامية وصلتها بالتمثيل»، مؤتة للبحوث والدراسات، م٩، (١٩٩٤)، ع١، ص٩١-١٤٢، ص٩٩-١٠٠.

(٢) السرقسطي، المقامات اللزومية، ص٢٤٤.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص٢٤٤-٢٤٥.

وجرت العادة أن يتودّد السقاة والغلمان لمرتادي الحانات للظفر بصلاتهم، والفوز بأعطياتهم من أموال وأثواب وغيرها، فبعد أن استقبلت بطل المقامة الخمرية فتاة على مدخل حانة الدير الذي طرقه ليلاً، خاطبته متودّدة: «وقُل لي ما حويت وما جلبت؟»[1]، فدفع إليها ما كان معه من مال وثوب. وكان القيّمون على الحانات يتقاضون ثمن الخمر المُقدّم وبدل مشاهدة العروض الفنية والموسيقية نقداً مقدماً، مخافة الخلاف وضياع المال بعد أن تترك الخمر أثرها في عقل الشاربين، وإلى ذلك يشير ابن حمديس[2]: [بحر المتقارب]

طرحت بميزانها درهمي     فأجرت من الدن دينارها

كما يشير إلى ذلك يحيى السرقسطي في خمرية له[3]: [بحر الخفيف]

كم عُقار دَلّته بعُقار     وثياب صبغتُها خمريّة

إنّ خيرَ البيوع ما كان نقداً     ليس ما كان آجلاً بنسيّة

## ٢ ـ طروق الحانات

لقد كان الأندلسيون يقصدون حانات الدّيارات في صدر النهار أحياناً، وفي أول الليل أحياناً أخرى، ولكنهم كانوا يفضّلون طروقها في الدجنة، وقد مضى من الليل أكثره، في عصبة من الندامى، بعيداً عن رقابة صاحب الشرطة والمحتسب اللذين كانا يضطلعان بمعاقبة الشاربين السكارى من المسلمين[4] ؛ لذلك كان أصحاب الحانات شديدي الحذر من طرّاق الليل من الشرطة أو قُطّاع الطرق والقتلة واللصوص، وكانوا لا يفتحون

(١) المصدر السابق نفسه، ص٢٤٦.

(٢) ابن حمديس، ديوان ابن حمديس، ص١٨١.

(٣) المقّري، نفح الطيب، ج٤، ص١٥٩.

(٤) المصدر السابق نفسه، ج١، ص٢١٨.

أبوابهم إلاّ لمن وثقوا به وأمنوا جانبه.

وإلى ذلك يشير الطرسوني في حديثه عن طروقه حانة دير حين أدبر الليل، في عصبة من الندامى، وقد اضطربت حواس القساوسة، وفرغت قلوب الرهبان من قرع البا عليهم وهم نيام، ولمّا عرف البطريق بخبر زوّاره الذين جاءوا للشرب وأطمأن إلى طلبهم، أسرع إلى فتح الباب لهم مرحّباً بهم[1]: [بحر الطويل]

طرقنا ديورَ القوم وهناً وتغليسا ... وقد شرفوا الناسوت إذ عبدوا عيسى

فما استيقظوا إلاّ لصكة بابهم ... فأدهشَ رهباناً وروَّع قسِّيسَا

وقام بها البطريق يسعى ملبِّياً ... وقد أصْمَتَ الناقوسَ رفقاً وتأنيسا

فقلنا له: أمناً فإنَّا عصابةٌ ... أتينا لتثليث وإن شئت تسديسا

وما قصدنا إلاّ الكؤوس وإنَّما ... لحنًّا له في القول خُبثاً وتدليسا

ففتحت الأبواب بالرحب منهم ... وَعَرَّس طلابُ المدامة تعريسا

إنَّ هذا الوصف يذكّرنا بأبي نواس وقد خرج وصحبه إلى خمّارة في ليلةٍ من ليالي الدجن الحالكة، حيث يقول[2]: [بحر الطويل]

وليلةِ دَجْنٍ قد سَرَيْتُ بفِتيةٍ ... تنازعُها نحو المدام قلوبُ

إلى بيت خمّارٍ، ودونَ مَحَلّهِ ... قصورٌ مُنيفاتٌ لنا، ودُروبُ

ففُزّع من إدْلاجنَا بعد هَجْعَةٍ ... وليس سِوَى ذي الكِبْرياءِ رقيبُ

تناوَمَ خوفاً أن تكون سِعايةٌ ... وعاوَدَهُ بعدَ الرّقادِ وَجِيبُ

ولمّا دعوْنا باسْمِهِ طار ذُعْرُهُ ... وأيْقَنَ أنَّ الرَّحْلَ منه خصيبُ

وبادَرَ نحو البابِ سَعْياً مُلَبِّياً ... له طربٌ بالزّائرينَ عجيبُ

---

(١) ابن الخطيب، الكتيبة الكامنة، ص٧٩-٨٠.

(٢) أبو نواس، الحسن بن هانيء (ت١٩٩هـ/ ٨١٤م)، ديوان أبي نواس، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ص٤٣-٤٤.

وقال: ادخلوا، حُيّيتمُ من عصابةٍ فمنزلكمْ سهْلٌ لديَّ رَحيبُ
فقلنا: أرحْنا! هاتِ إن كُنْتَ بائعاً فإنَّ الدُّجَى عن مُلْكهِ سيغيبُ
فأبْدى لنا صَهْباء، تمّ شبابُها لها مَرَحٌ في كأسِها ووثُوبُ

وقد يذهب بعض الأدباء في حالات أخرى وحده دون رفاقه، ومن هؤلاء بطل المقامة الخمريّة الذي لم يجد صبراً عن الخمرة، فطفق يبحث عنها بين الأديار حتى دفع «إلى راية خمّار والليل قد أرخى ذلاذله، وأنام عواذله، وعوّر نجومه...»[1].

وكانوا يستدلّون في الليل البهيم على حانة الخمّار بما يتضوّع حولها من نفح الخمر، وما يشعّ من خللها من ضوء الصهباء، وإلى ذلك يشير بطل المقامة الخمرية الذي يقول: «فقرعت من ذلك الدير باباً وصادفت من يمّه عباباً، وما هداني إليه إلاّ سنا الصهباء، ونفحة النكباء»[2].

ويذكر ابن الخطيب أنّ شميم الحميا واصطكاك النواقيس قد هداهم إلى حانة الخمّار، حيث يقول[3]: [بحر الطويل]

وحانة خمّار هدانا لقصدها شميم الحميًا واصطكاكُ النّواقيس

ولقد أبدع الشعراء الأندلسيون في وصف مجالس الخمرة التي كانت تقام في هذه الحانات، ومن هؤلاء ابن شهيد الذي قضى ليلة أيام شبابه في حانة دير مع فتية من طلاب اللهو والمجون، حيث اصطفّت في الحانة الدنان، وأخذوا يعبّون من الخمر متّخذين من زقاقها متّكئاً لهم؛ لأنهم لا يريدون أن يتركوا فيها بقيّة، وكان غلمان الدير يدورون عليهم بكؤوسها، وعين القسيس ترصدهم وترعاهم، وقد أخذتهم سنة من النوم، ولمّا دقّ

(١) السرقسطي، المقامات اللزومية، ص٢٤٣.
(٢) المصدر السابق نفسه، ص٢٤٤.
(٣) المقّري، نفح الطيب، ج٦، ص٤٧٧.

ناقوس الكنيسة في الصباح أيقظهم من رقادهم، حيث يقول[1]: [بحر الكامل]

ولـرُبَّ حـانٍ قـد أدرت بـديـره    خَمْر الصِّبا مُزِجت بصفو خموره
في فتيةٍ جعلوا الزقاق تكاءَهـم    مُتصاغرين تخشُّعاً لكبيره
يهدي إلينا الراح كلُّ مُعَصْفَـرٍ    كالخشف خَفَّره التماح خفيره
وترنم الناقوسُ عند صلاتهـم    ففتحتُ من عَيْني لرجع هَدِيره

ويظهر أنّ أصحاب الحانات كانوا قد كوَّنوا طبقةً اجتماعيةً ثريّة، كانت مستهدفة من طلاب اللهو والمجون، وقطّاع الطرق واللصوص، الذين كانوا يترزّقون بالتحرّش بأصحاب الحانات والتعرّض لهم بالأذى والنهب. كما كانت مستهدفة من رجال الشرطة الذين كانوا يتعقّبون مرتادي الحانات من المسلمين لمعاقبتهم[2]؛ لهذا فقد اتّخذ أصحاب الحانات حرّاساً لحمايتهم في ساعات الليل المتأخرة، وإلى ذلك يشير الأعمى التطيلي في موشحة له بقوله[3]: [بحر الوافر]

وليل طرقنا دير خمّار    فمن بين حُرّاس وسُمَّارِ

### ٣ ـ صناعة الخمرة الديرانية:

لقد كانت الأعناب من أهم غلال الأندلس، ومن أجلّ مزارعها[4]، حتى كان من بين الأعياد العامة عند الأندلسيين عيد العصير الذي كان يقام عند جني محصول العنب وعصره، فكان أهالي القرى يخرجون إلى حقول

---

(١) ابن شهيد، ديوان ابن شهيد الأندلسي، ص١١٥-١١٦.
(٢) المقّري، نفح الطيب، ج١، ص٢١٨.
(٣) غازي، ديوان الموشّحات الأندلسية، ج١، ص٣٠٣.
(٤) انظر: الحميري، صفة جزيرة الأندلس، ص١٤٣؛ المقّري، نفح الطيب، ج٣، ص٢١٧؛ بكر، النشاط الاقتصادي في الأندلس، ص١٣٣-١٣٤.

الكروم المجاورة لهم، حيث يعملون عدّة أيّام لجني المحصول، في جوٍ يسوده المرح والغناء والرقص، وهي عادة بقيت موجودة طوال الوجود العربي الإسلامي في الأندلس[١].

ولقد انتشرت صناعة الأنبذة والخمور في الأندلس عامّة وفي القرى المسيحية خاصة، حتى اشتهرت بعض المدن بخمرتها المعتّقة التي تحمل إلى البلدان كافة مثل لورقة التي كانت كثيرة الزرع والضرع والخمر[٢]، وانتشرت معاصر الخمر في ساحات أديرة المستعربين وكنائسهم، وهي لا تعدو أن تكون أحواضاً كبيرة منقورة في الصخر، أو مصنوعة من الخشب، كانت تُعنى بصناعة الخمرة والنبيذ، وإلى ذلك يشير أبو حفص بن الشهيد في وصفه لإحدى القرى المستعربة بأنها كانت «ملعب الكأس والإبريق، حياضها المعاصير، ومياهها الأنبذة والخمور»[٣]، ويبدو أنّ هذه المعاصير كانت تتكوّن من حوض كبير مستطيل واسع الجوف قعير، ولهذا الحوض مثعب أو أكثر من مثعب يجري فيه ما يسيل بالعصر إلى حوض أصغر منه يجتمع فيه العصير[٤].

---

(١) انظر: ابن الخطيب، الإحاطة، ج١، ص١٣٨؛ أحمد مختار العبّادي، «الإسلام في أرض الأندلس: أثر البيئة الأوروبية»، في عالم الفكر، م١٠، ع٢، (١٩٧٠)، ص٣٤٣-٣٠٤، ص٣٩١.

(٢) انظر: ابن سعيد، المغرب، ج١، ص٤٦؛ الحميري، الروض المعطار، ص٥١٢؛ البكر، النشاط الاقتصادي في الأندلس، ص٢٠٤.

(٣) ابن بسّام، الذخيرة، ق١، م٢، ص٦٨١.

(٤) انظر: صدقي، ألحان الحان، ص٢١٠. لا تسعفنا المصادر الأندلسية في رسم صورة عامة لمعاصر الخمور في الأندلس، غير أنّ ما وصل إلينا من خمريات الأندلسيين يشير إلى أنّ صورة معاصرهم لا تختلف عن تلك التي كانت شائعة في بلدان حوض البحر الأبيض المتوسط، وبخاصة في بلاد الشام، لهذا اعتمد الباحث على ما أورده عبدالرحمن صدقي في كتابه ألحان الحان في استكمال صورة المعاصر في الأندلس، انظر: ألحان الحان، ص٢١٠-٢١٢.

وكانت تلقى الأعناب بعضها فوق بعض بعناقيدها، وتحت وطأة الضغط الحاصل من طباقها المتراكبة، لا يلبث أن يسيل ماؤها، ويتحلّب وحده من قبل العصر، وكانوا يسمّون العصير الأول السُّلاف أو السُّلافة، وهي عندهم أفضل الخمر[1]، وإلى ذلك يشير أبو بكر محمد الأبيض (ت٥٢٥هـ/ ١١٣٠م) في وصف الخمر والطقوس الدينية التي كان يقوم بها رجال الدين المسيحيون عن عصرهم السُّلاف، حيث يقول[2]: [بحر الكامل]

سَفَكَ المسيحُ سُلافَها واختارها ودعا لها حولاً ببيتِ المقدس
فإذا بدا لألاؤها سجدوا لها متطوّفين بها ولمّا تُلْمَس
يَتَوهّمون بأنَّ عيسى كامنٌ متنفّسٌ في روحُها المُتنفَّس

ثم يقبلون بعد ذلك على الأعناب في الحوض يتناولونها بالعصر، إمّا مرساً بالأيدي أو دهساً بالأرجل، أو يستعينون في عصرها بالعواصم، وهي ثلاثة أحجار كبيرة يجعلون بعضها فوق بعض، وكانوا يودعون هذا العصير الجرار المتينة المصنوعة من الخزف المقيَّر باطنها بالزفت لتسهيل التخمير وتجويد التعتيق، وكانوا يسدّون أفواهها بالطينة علامة الضمان لأصالة الصنف وجودة البضاعة[3]، وإلى ذلك يشير أبو حفص بن الشهيد[4]: [بحر البسيط]

انظر وبارك على حاسٍ ومُعتَصِر ماذا تولَّد بينَ القارِ والخَزَفِ

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص٢١٠-٢١١.
(٢) التجيبي، أبو بحر صفوان بن إدريس (ت٥٩٨هـ/١٢٠١م)، زاد المسافر وغرة محيا الأدب السافر، أعدّه وعلّق عليه عبدالقادر محداد، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٧٠، ص١١٠.
(٣) انظر: ابن الحجاج الإشبيلي، أحمد بن محمد (ق ٥هـ/١١م)، المقنع في الفلاحة، تحقيق د. صلاح جرار، ود. جاسر أبو صفية، مجمع اللغة العربية الأردني، ١٩٨٢، ص٣٢-٣٤، ٥١؛ ابن بسّام، الذخيرة، ق١، م٢، ص٦٨٩؛ صدقي، ألحان الحان، ص٢١٠-٢١٥.
(٤) ابن بسام، الذخيرة، ق١، م٢، ص٦٨٩.

ويشير أيضاً إلى اهتمام رهبان النصارى وقساوستهم باعتصار بنت الكرم، والهينمة حول دنانها بالصلوات وتلاوة المزامير، ويقدّمُ لنا صورة مبتكرة للخمرة المعتّقة التي عصرت بعد أن كانت عناقيد عنب، وقد ختمت بطينة، وزمزم حول دنانها قس ليخلع عليها صفة القداسة، وقد برع الخمّار في صف دنانها وترتيبها في حانته، حتى بدَتْ كأنّها أصحاب الرقيم رقوداً والخمّار كلبهم، وهو باسط ذراعيه، وذو القرنين قد أقام حولها سدّاً منيعاً، حيث يقول(1): [بحر الكامل]

فشربتها كلف الفؤاد عميدا     راحاً وكانت مرّة عُنقودا
ختمت بطينتها وزمزم حولها     قسٌّ وغادر بابها مسدودا
وتنوسيت فكأنّ صفّ دنانها     في الحان أصحاب الرقيم رُقودا
وكأنّما الخمّار كلبهم وقد     ألقى ذراعيه وسدٌّ وصيدا
وكأنّ ذا القرنين أفرغ دونها     سَدّاً جرى قِطراً وسال حديدا

وكانت هذه الدنان المقيَّرة المشتملة على عصارة العنب توضع في الشمس زمناً حتى يطبخها حرُّها من غير أن تمسّها نار، وهذا التشميس يجعلها رقيقة لطيفة الإسكار، إذ تتحول إلى جسدٍ بلا روح، حتى إذا مزجت بالماء ردّت لها روحها، وإلى ذلك يشير أبو الحسن جعفر المصحفي (ت ٣٦٧هـ/ ٩٧٧م)، بقوله(2): [بحر الطويل]

ولمّا تولّى بابنة الكرم جائر     عليها فأصلاها بزعمكم الشّمسا
ولم يبق من جثمانها غيرُ جلدها     غدت للّذي تحويه من روحها رَمْسا
وصلت بها الماءَ القراحَ محافظاً     فراحَ لها جسماً وراحت له نفسا

وكانت هذه الخمرة تصير من التعتيق في الدنان إلى نقصان لأنَّ تعتيقها

(1) المصدر السابق نفسه، ق١، م٢، ص٦٨٩.

(2) المصدر السابق نفسه، ق٢، م١، ١٠٩.

ومرور الزمن عليها يؤدّيان إلى رقّتها واعتدال قوامها ولطف كثافتها؛ لهذا كان الخمّارون يطلبون ثمناً غالياً لهذا النوع من الخمرة المعتّقة، حيث يقول يحيى السرقطي[1]: [بحر الخفيف]

كلّما شفها النحول تقوّت    فاعجبوا من ضعيفة وقويهْ

وقد أشار الأعمى التطيلي على لسان ساقية إحدى الحانات إلى أنَّ الأندلسيين كانوا شديدي الكلف بالخمرة المصنّعة التي لم تمسسها نار، حيث يقول[2]:

وقد أقسمت بما في الإنجيلِ
ما لبّستها ثوباً سوى القارِ
وما عرضت يوماً على النارِ

وقد تحفظ الدنان في باطن الأرض مدّة من الزمن بعيداً عن تقلّب الجوّ واختلاف الفصول، فهذا أبو عامر محمد بن مسلمة (ق٥هـ/١١م)، يشير إلى عملية تعتيق الخمرة التي كان يتّخذها الأندلسيون، فبعد أن عصرت ماتت زماناً طويلاً وراء حجاب دنانها أو سدادته، وعلى الرغم من أنها ظلّت في بطن أمها (الدنان)، وما زالت في دنانها مدفونة لا حياة فيها ولا روح؛ إلاّ أنّه قدر لها أن يعيد الماء إليها روحها وحياتها حيث وضع فيها وامتزج بها، ولم يلبث أن بدا منها سراج يسرّ الناظرين، حيث يقول[3]: [مجزوء الرمل]

مُزَّة ماتت زماناً    بحجاب يَحْتويها
لبثت في بطن أمٍّ    غيَّبتها عن بنيها
ألحدتها الدَّنَّ دهراً    ثمَّ عاد الرُّوح فيها

(١) المقّري، نفح الطيب، ج٤، ص١٥٩.
(٢) غازي، ديوان الموشّحات الأندلسية، ج١، ص٣٠٣.
(٣) ابن بسّام، الذخيرة، ق٢، م١، ص١٠٨-١٠٩.

فـانـبـرى مـنـهـا سـراجٌ    رائـقٌ مـن يـجـتـلـيـهـا

وكانوا يستخدمون الزقاق المتّخذة من الجلود المجزوزة غير المنزوعة الوبر أوعية لحفظ الخمر بعد تعتيقها[1].

## ٤ ـ صفات الخمرة النصرانية

لقد كانت الخمور النصرانية لا سيّما معتّقات الأديار هي المشهورة في الآفاق المعروفة بمغارسها بكرم الأعراق، لما امتازت به معاصرها من النظافة وحُسن الصنعة، والتأنّق في الآلة، واختصّ به باعتها وساقتها من اللباقة والملاحة في الحانات والملابس ونظافة الدنان والمنازل والكؤوس[2].

وقد أقبل بعض الشعراء والمجّان على الأديرة وأثنوا على خمرتها المعتّقة وامتدحوها وسمّوها أحسن الأسماء، منها: المُدام، والعُقار، والقهوة، والراح[3].

ولقد أطلق الشعراء والأدباء الأندلسيون مجموعة من الصفات النصرانية على خمر الديارات، فقد سمّاها محمد بن إبراهيم[4] مدامة حمراء نصرانية، حيث يقول[5]: [بحر الكامل]

---

(١) انظر: ابن شهيد، ديوان ابن شهيد الأندلسي، ص١١٥؛ ابن الخطيب، الكتيبة الكامنة، ص٨٠؛ صدقي، ألحان الحان، ص٢١٢.

(٢) انظر: زيات، «الدّيارات النصرانية في الإسلام»، ص٣٢٣.

(٣) لمزيد من التفصيل حول أسماء الخمر ونعوتها واشتقاقاتها وخصائصها، انظر: النويري، شهاب الدين أحمد (ت٧٣٢هـ/ ١٣٣١م)، نهاية الأرب في فنون الأدب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، نسخة مصوّرة عن طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، (د.ت)، ج٤، ص٨٣-٨٦؛ صدقي، ألحان الحان، ص٢٢١-٢٢٦.

(٤) انظر حول هذه الشخصية، تعليق محقّق كتاب التشبيهات، ص٣٠٧، ٣١٢-٣١٣.

(٥) الكتاني، كتاب التشبيهات، ص٩٧.

ومـدامـة حـمـراء نـصـرانـيـةٍ زهـراء جاء بـهـا نـديـمٌ أزهـرُ

ووصفها أبو عبدالله محمد بن خميس (ت٧٠٨هـ/١٣٠٨م) بأنها صفراء ذمية، يقول[١]:

وعـاطـهـا صـفـراء ذمّـيَّـةً تـمـنـعـهـا الـذمَّـةُ من أن تُـنـال

ولقد بالغ بعض الأدباء في الحديث عن قدم الخمرة وعدّوا ذلك ميّزة مهمّة في الدلالة على جودتها وارتفاع قيمتها، فقد سأل أبو طالب عبد الجبار خمّاراً عن عمر خمرته، فقال: إنها عتيقة وأظنها من عهد نوح[٢]: [بحر السريع]

وفضّ فم الدنان على اقتراحي ففاح البيتُ منها طيب ريحِ
فقلت له لكم سنةٍ تراها فقال أظنُّها من عهدِ نوح

وجعلها ابن حمديس عتيقة جداً قد قضت حقباً طويلة وهي في دنانها حتى تكاد أعمارها تفوق أعمار زهر النجوم، حيث يقول[٣]: [بحر المتقارب]

من اللاءِ أعصارُ زُهْرِ النجومِ تـكـادُ تـطـاولُ أعـمـارهـا

ولقد أظهر بعض مرتادي الحانات فراسة فائقة في تمييز أنواع الخمرة، وتحديد سنوات تعتيقها، فقد أشار ابن حمديس أنّ أحد رفاقه الذين طرقوا معه حانة دير ليلاً كان قادراً على أن يميّز بواسطة الشمّ بين

---

(١) المقّري، أحمد بن محمد التلمساني (ت١٠٤١هـ/١٦٣٢م)، أزهار الرياض في أخبار عيّاض، ج٢، أعيد طبع هذا الجزء تحت إشراف اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، الرباط، ١٩٧٨، ج٢، ص٣٠٦.

(٢) ابن بسّام، الذخيرة، ق١، م٢، ص٩١٨.

(٣) ابن حمديس، ديوان ابن حمديس، ص١٨٢.

أنواع الخمر التي تقدّم له، وأن يحدّد سنوات تعتيقها ويعرف خمّارها، حيث يقول[1]: [بحر المتقارب]

تَفَرَّسَ في شَمِّه طيبها مجيدُ الفراسة فاختارها
فتىً دَارسَ الخمرَ حتى درى عصيرَ الخمور وأعصارها
يَعُدُّ لما شئتَ من قهوةٍ سنيها ويَعْرفُ خَمَّارَها

إنّ تقدير الأندلسيين للخمرة المعتّقة جعلهم يخلعون عليها صفات الشرف والمجد ويجعلون لها نسباً أصيلاً، فهذا أبو حفص بن الشهيد يضرب المثل الأعلى بمزاياها الرفيعة من المجد والشرف، حيث يقول[2]: [بحر البسيط]

الخمر موصوفة بالمجدِ والشرفِ تعوّض الخلف الباقي عن السلفِ

ولقد برع الأدباء الأندلسيون في ترديد خصائص الخمرة وأوصافها ورائحتها ومذاقها ولونها وتأثيرها وعتقها، ولقد أجلاها لنا ابن خميس في أجمل صورة وأفضل معرض، وأوجز لنا المزايا التي يحمدُها طلاب الصهباء فيها، حيث يقول[3]: [بحر السريع]

قم نطرد الهمَّ بمشمولة تُقصّرُ الليلَ إذا الليلُ طال
كالمسك ريحاً واللُّمى مطعماً والتِّبرِ لوناً والهوى في اعتدال
عتّقها في الدنِّ خمّارها والبكرُ لا تعرف غير الحِجَال

وأقسمت الفتاة التي استقبلت بطل المقامة الخمرية عليها بالمسيح أن يفضي إلى الحانة لينعم بالخمرة المختلفة ألوانها العظيمة مزاياها، فهي

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٨٢.
(٢) ابن بسام، الذخيرة، ق١، م٢، ص٦٨٨.
(٣) المقّري، أزهار الرياض، ج٢، ص٣٠٦.

«صهباء كعين الديك صفاءً، وكموقع القطر شفاءً، أو كميت كالغراب . . .»[1].

وكان الأندلسيون يشربونها صرفاً حيناً وممزوجة بالماء حيناً آخر، حيث كانوا يعالجونها بالمزاج القليل أو الكثير حتى تذهب حدّتها وتنكسر قوّتها، وتخفّ سطوتها، فلا تحدث دُواراً، وقد وصف الشاعر محمد بن إبراهيم منظرها حيث شجّها الماء وثارت وتشعّبت وعلتها فقاقيع الحَباب، حتى بدت وهي تتموَّج وسط الرغوة والزبد شخصاً يتطهّر أو عاشقاً يتستّر[2]: [بحر الكامل]

صبُّوا عليها الماء حتى خلتها    لما أتتهم مُسْلِماً يتطَّهرُ
حمراءُ تُرْجِع ضدَّها بمزاجها    فكأنَّ فيها عاشقاً يَتَستَّرُ

ووقف بعض الأدباء الأندلسيين عند الشعاع المنبعث من الخمرة، وقد جاء هذا الوصف في حدود المعاني القديمة، فهي عند الطرسوني شديدة التوهّج حتى أزالت الظلمات بما فاض من نورها، حيث يقول[3]: [بحر الطويل]

وقام إلى دن ففضّ ختامه    فكبّس أجرام الغياهب تكبيسا

ويصوّر ابن حمديس لمعانها في الكأس قوله[4]: [بحر المتقارب]

يديرون راحاً تفيض الكؤوسُ    على ظُلَمِ الليلِ أنوارَها

ويتوهّم بطل المقامة الخمرية أنّ شعاع الخمرة ليس شعاعاً وإنّما هو سراب لكثرة تموُّهه واختفائه، حيث أنها «صفراء كالسراب»[5].

---

(١) السرقسطي، المقامات اللزومية، ص٢٤٥.
(٢) الكتاني، كتاب التشبيهات، ص٩٧.
(٣) ابن الخطيب، الكتيبة الكامنة، ص٨٠.
(٤) ابن حمديس، ديوان ابن حمديس، ص١٨١.
(٥) السرقسطي، المقامات اللزومية، ص٢٤٥.

ولعلَّ من أجملِ أوصاف الأندلسيين للخمرة الديرانية، ما ذكره بطل المقامة الخمرية، إذْ إنّ شغفه بالخمرة وعكوفه عليها قد قاده إلى أن يبث فيه الحياة ويخلع عليها صفات البشر، فهو يزعم أنها فتاة محجوبة قد تمنّعت ونفرت من خاطبها وعاشقها، ولكنّها بعد حين لانت حتى تبسّمت عن واضح من الحبب، وأذمّت بأكرم عهد وسبب، يقول: «فكأنها خَودٌ تحقّقت هوىً وكَلَفاً، فسامتْ وامقها متاعبَ وكُلَفاً، فنافرت أيَّ نِفَار، وأبتْ من التجلّي والإسفار، وتقنَّعت بالحَبَاب، وتمنَّعت تمنُّع الأحباب، وهي ترسل من خَلَلِها شُعَاعاً، ... وبعد لأيٍ ما سَكَنَ شماسُها ونفورُها، وتمكّن وما أرابَ سفورُها، فحطّت من ذلك القناع، وثَنَتْ من عنان الامتناع، ولذّت لشاربها وناشقها، وحنّت لخاطبها وعاشقها، فامتزجت بالنفس رُوحاً، وغادرتْ غُصن الحياةِ مَروحاً، وتبسَّمت عن واضح من الحَبَب وأذمّت بأكرم عهد وسبب ...»[1].

ويشير الأدباء الأندلسيون إلى فعل الخمرة الديرانية وتأثيرها في نفوس شاربيها، ومن هؤلاء الشاعر الغَزَال الذي صوّر لنا مغامرة له في حانةٍ من حانات الأيبرة الأندلسية، وكيف أنّه حين ذاق الخمر بلغ من نشوته بها أن خلع ملابسه على الخمّار، حيث يقول[2]: [بحر الطويل]

فلمّا أتيت الحان ناديت ربَّهُ ... فثاب خفيف الروح نحو ندائي
فقلت أذقنيها فلمّا أذاقها ... طرحت عليه رَيْطتي وردائي

وكان بعض الأدباء يرون أنّ الخمرة تخفّف من همومهم، وتستحثُّ خطو الليل وتزيح من وطأة الحياة، وتسليهم عمّا يمرّون به من المشكلات

(١) المصدر السابق نفسه، ص٢٤١-٢٤٣.

(٢) يحيى بن حكم الغزال (ت٢٥٠هـ/ ٨٦٤م)، ديوان يحيى بن حكم الغزال، حققه وشرحه وقدّم له د. محمد رضوان الداية، دار قتيبة، دمشق، ١٩٨٢، ص٤٣.

والصعوبات التي تعترضهم في حياتهم اليومية من فساد الزمان ومجافاة الإخوان، ومن هؤلاء الشاعر أبو محمد بن السِّيد البطليوسي (ت٥٢١هـ/ ١١٢٧م)، حيث يقول[١]: [بحر الكامل]

سل الهموم إذا نبا زمنٌ    بمدامة صفراء كالذهبِ

ويقول ابن خميس[٢]:

قم نطرد الهمَّ بمشمولةٍ    تقصرُ الليل إذا الليل طال

ويشير لسان الدين بن الخطيب إلى أنّ الخمرة الديرانية قد بعثت في نفوسهم الشعور بالحيوية والنشوة، حيث يقول[٣]: [بحر الطويل]

وقمنا نشاوى عندما متح الضحى    كما نهضت غُلْبُ الأسود من الخيس

ويتغنّى الأسعد بن بليطة[٤] بصفات الخمرة المعتّقة وتأثيرها في نفس شاربها من الناحيتين الحسيّة والمعنويّة، إذْ هي ترد المسنَّ في حيوية الغلام، وتبعث السرور، وتدفع الهموم، حيث يقول[٥]: [بحر الخفيف]

فاسقنيها مُسنَّة إن تمشَّت    في عظامِ المسنِّ فهو غلام

فبها للسرور فيك احتلال    وبها للهموم عنك انهزام

---

(١) المقَّري، نفح الطيب، ج١، ص٦٤٥.

(٢) المقَّري، أزهار الرياض، ج٢، ص٣٠٦.

(٣) المقَّري، نفح الطيب، ج٧، ص٤٧٦.

(٤) هو الأسعد بن إبراهيم بن بلّيطة، من أهل قرطبة، شاعر ناثر، تردّد على ملوك الطوائف، وخاصة المعتصم بن صمادح، أمير المريّة، كان حيّاً سنة ٤٤٠هـ/١٠٤٨م. (انظر ترجمته في: ابن بسام، الذخيرة، ق١، م٢، ص٧٩٠؛ ابن سعيد، المغرب، ج٢، ص١٧).

(٥) العماد الأصفهاني، أبو محمد صفي الدين (ت٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)، خريدة القصر وجريدة العصر، (القسم الرابع – جزءان)، تحقيق عمر الدسوقي وعلي عبد العظيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر، مصر، ١٩٦٤، ج٢، ص١٧٦.

غير أنّ عبدالله بن زيري لا يرى أنّ في الخمر سلوى وعزاء بل إنها لا تسلّي الهموم بقدر ما تهيّجها[1]، ويشير ابن حمديس إلى ذلك حيث دفعه جو إحدى الحانات وما فيه من خمرة وألحان إلى وادي الذكريات في صقلية[2]: [بحر المتقارب]

ذكرت صقليّة والأسى يُهيّجُ للنفس تذكارها
ومنزلةً للتَّصابى خَلَتْ وكان بنو الظرف عُمّارها
فإنْ كنتُ أُخرجت من جنَّةٍ فإنّي أُحدِّثُ أخبارها
ولولا ملوحة ماء البكاء حَسِبْتُ دموعي أنهارها

(١) ابن بلقين، عبدالله بن زيري الصنهاجي (ت٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م)، مذكرات الأمير عبدالله بن زيري آخر ملوك غرناطة المسماة بكتاب التبيان، تحقيق أ. ليفي بروفنسال، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٥، ص١٨٧.

(٢) ابن حمديس، ديوان ابن حمديس، ص١٨٣.

## رابعاً ـ الغزل الديراني والإعجاب بملامح الجمال النصراني

ذكرنا فيما تقدّم أنّ الشعراء والكُتَّاب الذين كانوا يتردّدون إلى الأديرة والحانات الملحقة بها قد تغزّلوا بالراهبات والفتيات الديرانيات الجميلات والسقاة من الفتيان والفتيات والجواري، الذين كانوا يقومون على أمر خدمة زوّار الحانات وتقديم الخمرة لهم.

### ١ ـ التغزّل بالراهبات والفتيات الديرانيات

لقد اتخذ بعض شعراء الغزل الديراني التعفّف أساساً لغزلهم بالراهبات المتعبّدات والفتيات الجميلات من بنات النصارى؛ لأنهم كانوا عُشاقاً ومحبّين صادقين، اكتووا بنار الحبّ وذاقوا أفاويقه ومرارته. ومن هؤلاء عبد الكريم القيسي الذي وقع في غرام فتاة ديرانية هي من أهل يابرة، عندما كان أسيراً في أراضي قشتالة، وقد بادلته هذه الفتاة حُبّاً بحب، على الرغم من الحواجز الدينية، فرسم لنا معالم الجمال النصراني دونما اعتبار لظروف الأسر التي كان يعاني منها، حيث يقول[1]: [بحر الطويل]

وأعجبُ عُباد الصليب صبيةٌ سبتني بوجهٍ مثل بدرٍ مُتمَّمِ

ويشير إلى أنّه كان يحبُّها حُباً شديداً، حتى غلب سلطان الهوى على قلبه غلبة لم يملك معه كتمان السرّ، لما كان يبدو عليه من شواهد الحب وأماراته، من نحول ودمع واصفرار وزفير، وهي علائم تؤكّد صدق حبّه وإخلاصه، حيث يقول[2]: [بحر الطويل]

---

(١) القيسي، ديوان عبد الكريم القيسي الأندلسي، ص٣٦.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص٣٦ .

فبالقلب داءٌ من هوى الغيد كامنٌ    يبينُ بجسمي اليومَ للمتوهِّم
نحول ودمعٌ واصفرارٌ وزفرةٌ    شواهدُ صدقٍ للعدالة تنتمي

لقد كان الشاعر يحبّ هذه الفتاة النصرانية حُبّاً شديداً؛ ولهذا فإنّه يتألّم لفراق محبوبته وبُعدها عنه، حيث يقول[1]: [بحر الطويل]

فَبِتُّ حليفَ الهمِّ من فرطِ حُبِّها    وباتتْ بهجري في فراش تنعَّمُ

ويشير القيسي إلى تنعُّمه بلقاء محبوبته مرّات كثيرة، مؤكّداً أمرين، هما: حبّه الطاهر العفيف، وخشيته عتابها، حيث يقول[2]: [بحر الطويل]

وكم نعَّمتني من لذيذ وصالها    بما لم تصل نفسي له بتوهُّمِ
فقبّلت منها الخدَّ وهو مورَّدٌ    وثنيتُ بالثغرِ المليح التبسُّمِ
ومالت بفرط السُّكر وهي مريضةٌ    كميل الصَّبَا صُبْحاً بغصنٍ منعَّمِ
ولولا عفافي واتقاءُ عتابَهَا    تمتَّعتُ منها بالمحلِّ المحرَّمِ

ولقد تحدّث القيسي عن شخصية تقليدية قامت بدور هام في قصّة حبّه، ووقفت إلى جانبه وهي شخصية المساعد من الإخوان، وقد عَدَّ ابن حزم وجود هذه الشخصية من الأسباب المتمناة في الحب، إذ يشارك المحبّ في خلوة فكره، ويفاوضه في مكتوماته، وفيه للمحبّ أعظم الراحات، ومعه يكتمل أنسه وتنجلي أحزانه، ويجد فيه عوناً جميلاً ورأياً حسناً، وفي ذلك يقول القيسي[3]: [بحر الطويل]

حديثُ الهوى أحْلى من الشَّهْدِ في الفمِ    إذ ما وعاه سمعُ صبٍّ مُتيَّمِ
فكرِّر على أُذني لذيذَ حديثهِ    وصرِّح بقولِ الحقِّ غير مُذمَّمِ

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٣٦ .
(٢) المصدر السابق نفسه، ص٣٦-٣٧ .
(٣) المصدر السابق نفسه، ص٣٦؛ انظر: ابن حزم، «طوق الحمامة في الألفة والألاف»، ص١٦٣-١٦٤ .

لعلَّ من التَّكرارِ أسمعُ لفظةً تكونُ على داء الفؤاد كَمُرَهَمِ

كان ابن الحداد أشهر شاعر أندلسي تغزَّل بالفتيات النصرانيات، فقد مني في صباه براهبة مستعربة استفرغ فيها معظم شعره «وذهبت بلبّه كل مذهب، وركب إليها أصعب مركب، فصرف نحوها وجه رضاه، وحكّمها في رأيه وهواه، وكان يسمّيها نورية، كما فعله الشعراء الظرفاء قديماً في الكناية عمّن أحبّوه، وتغيير اسم من علقوه»[1].

ولقد رأينا كيف أنّ هذا الحبّ الذي كان من طرف واحد فقط، قد جعله يضمِّن شعره معاني ندر ورودها في الشعر الأندلسي، من الإشارات الكثيرة إلى الطقوس والشعائر المسيحية، والتلاعب بالمعاني المستمدّة من البيئة المسيحية كالتثليث والإنجيل والزنار وغيرها.

ومهما يكن من أمر، فقد جاء شعر ابن الحدّاد في غزله منسجماً مع معاني الحبّ الأندلسي العفيف، الذي حدّد معالمه ابن حزم في طوق الحمامة، كما جاء تعبيراً صادقاً عن مشاعره الذاتيّة وما يعانيه من مرارة الوجد والشوق. لقد حاول ابن الحدّاد أن يحدّد طبيعة الحبّ الذي يربطه بنويرة، مشيراً إلى أنّه يمثّل صراعاً داخلياً بين متطلّبات العاطفة والعقل، مصرّحاً بضعفه أمام سلطان الهوى، حيث يقول[2]: [بحر الكامل]

تَنْهَى النُّهَى عنهم ويأمُرني الهوى والنَّفْسُ تُعْرِضُ والمُنَى تَتَعرَّضُ

ويؤكّد في أبيات أخرى أنّه ليس بمقدوره أن يحكِّم عقله فيما يكابده

---

(١) ابن بسّام، الذخيرة، ق١، م٢، ص٦٩٣، وانظر: بكّار، اتجاهات الغزل، ص٢٦٢-٢٦٤. لمزيد من التفصيل حول تغزُّل ابن الحدّاد بنويرة، انظر:

Al-Qaysi, *Islamic Almeria*, pp. 143-157.

(٢) ابن الحدّاد، ديوان ابن الحداد الأندلسي، ص٢٣١.

من الشوق، وأنّه يدرك أنّه في ضلالة، لكنّه لا يستطيع أن يقاوم الوجد[1]: [بحر الطويل]

تُطالبني نفسي بما فيه صَوْنُها فأعصي، ويسطو شوقُها فأطيعها
ووالله ما يخفى عليَّ ضلالُهَا ولكنَّها تهوى فلا أستطيعُهَا

ويؤكّد ابن الحدّاد أنّ الحبّ شيء في ذات نفسه، وهو امتزاج بين نفسه ونفس نويرة، ولا رجاء له بالشفاء من حرقة الهوى وشدّة الوجد، فالمرض العضال قد يقتل صاحبه في أحايين كثيرة، وهذا ما يهدف إليه ابن حزم من أنّ الحب «استحسان روحاني، وامتزاج نفساني»[2]، يقول ابن الحدّاد[3]: [بحر الطويل]

ومن أين أرجو بُرْءَ نفسي من الجوى وما كلُّ ذي سقم من السُّقم بارئُ

ويشير ابن الحدّاد إلى أنّ حُسن نويرة ومنظرها هو الذي أذكى حبَّها في قلبه وشبَّه في جوانحه، ويؤكّد ذلك ما لاحظه ابن حزم من أنّ الحبّ يقع في أكثر الأمر على الصورة الحسنة؛ لأنّ النفس الحسنة تولع بكل شيء حسن، وتميل إلى التصاوير المتقنة[4]. لقد كان ابن الحدّاد في سلوة من عيشة فلما رأى محاسن نويرة، تيمته وذهبت بلبّه كُلَّ مذهب، وسيبقى طوال حياته في بلوى وسلوى بسبب صدّها له وإعراضها عنه، حيث يقول[5]: [بحر الطويل]

أرى كل ذي سلوى رآك مُتيّماً فما أكثر البلوى بحسنك والشكوى

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٢٣٥.
(٢) ابن حزم، «طوق الحمامة في الألفة والألاف»، ص٩٦.
(٣) ابن الحدّاد، ديوان ابن الحداد الأندلسي، ١٤٦.
(٤) انظر: ابن حزم، «طوق الحمامة في الألفة والألاف»، ص٩٨.
(٥) ابن الحدّاد، ديوان ابن الحداد الأندلسي، ص٣٠٥.

فهي في غاية الحسن والجمال منفردة في صورتها، ومن طرفها نُزلت شريعة الحبّ على المحبّين وحياً، حيث يقول[1]: [بحر الطويل]

وفي شرعة التثليث فرد محاسن تَنَزَّلُ شرعُ الحبِّ من طرفِهِ وحَيَا

وهي مصدر إلهام شعره وإبداعه[2]: [بحر الكامل]

فإذا رَمَقْتِ فَوَحْيُ حُبّكِ مُنْزَلٌ وإذا نَطَقْتِ فإنَّهُ تلقينُ

ومن آداب حبّ ابن الحدّاد كتمان اسم محبوبته، وربما كان السبب وراء ذلك خوفه عليها من أن تتعرّض لقالات السوء ووشايات الناس، ورغبته في تجنيبها السعاية والارتقاب، ولا سيّما أنّها كانت راهبة جليلة القدر؛ لهذا لم يرد ابن الحدّاد أن يصرّح باسم محبوبته الحقيقي، واستخدم الألغاز اللغوية والرموز الرياضية للإشارة إليها، يقول[3]:

صنت اسم إلفي فدأباً لا أسميه ولا أزال بإلغازي أعميه

ويقول أيضاً[4]:

أما الذي بي فإنّي لا أسميه لكن سألقي رموزاً جمّة فيه

وثمّة سبب آخر يتّصل بكتمانه اسم محبوبته هو رغبته في أن يتصاون ويصون نفسه عن سمة الحب التي هي في نظر بعض الناس من سمات البطالة، فهو يرى أنّ النفس أمّارة بالسوء تخضع لسلطان الهوى دون رادع لها، وهو لا يرضى لنفسه الذلّ والهوان، حيث يقول[5]: [بحر الكامل]

فالنفس تزداد النفاسة والهوى هون وما أرضى لها بهوانِ

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٣٠٦.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص٢٦٩.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص٣٠٨.

(٤) المصدر السابق نفسه، ص٣٠٩.

(٥) المصدر السابق نفسه، ص٢٨٧.

لهذا فإنَّ ابن الحدّاد يتظاهر أمام الناس بالأناة والعقلانية، ولكنّه في حقيقة الأمر يعاني من جنون الحب، يقول[1]: [بحر الوافر]

يُـظَـنُّ بـظـاهـري حِـلْـمٌ وَفَـهْـمٌ    ودخـلـة بـاطـنـي فـيـه جـنـونُ

ويشير ابن الحدّاد إلى أنّه لم يعد قادراً على الكتمان وإخفاء لوعته ومعاناته؛ لأنّ دموعه وزفيره تنشر ما طوته نفسه وتترجم شكواه وحزنه؛ ولأنّ سقمه يقف شاهداً على ذلك[2]: [مجزوء الكامل]

إنّ الـمـدامـع والـزفـيـر    قـد أعْـلَـنَـا مـا فـي الـضَّـمـيـر

فـعـلامَ أخـفـي ظـاهـراً    سـقـمـي عـلـيَّ بـه ظـهـيـر؟

لهذا فهو يتساءل إلى متى يبقى مخفياً ما يلاقيه من حرقة الشوق وشدة الوجد بسبب صدّ نويرة وبُعدها عنه، فهو غير قادر على ذلك؛ لأنّ شوقه إليها سرعان ما يُظهر ما يخفيه[3]: [بحر الوافر]

إلـى كـم اسـتـسـرُّ بـمـا ألاقـي؟    ومـا أُخـفـيـه مـن شـوقـي يَـبِـيْـنُ

وعلى الرغم من أنّ ابن الحدّاد قد كشف عن مكنون حبّه، فإنّه لم يستطع أن يصرّح باسم محبوبته الحقيقي، وبقي مقتصراً على استخدام اسم نويرة الذي رمز به إليها، حيث يقول[4]: [بحر الوافر]

نـويـرةُ بـي نـويـرة لا سـواهـا    ولا شـكَّ فـقـد وضـح الـيـقـيـنُ

ومن آداب الحبّ عند ابن الحدّاد صبره على ما كان يلقاه من صَدِّ المحبوبة وهجرها الذي كان قاسياً مؤلماً، حتى أنّه قد اتّهم محبوبته بأنّها كالحجر الصَّلد، فقلبها لم يلن أو يرقّ لدموعه التي تسيل على خدّه لشدّة وجده[5]: [بحر الطويل]

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٢٦٤.
(٢) المصدر السابق نفسه، ص٢٢٢.
(٣) المصدر السابق نفسه، ص٢٦٤.
(٤) المصدر السابق نفسه، ص٢٦٤.
(٥) المصدر السابق نفسه، ص١٩٩.

وآمــل مــن دمــعــي الإلانَــةَ قَــلْــبِــهِ    ولا أثرٌ للغيث في الحجرِ الصَّلْدِ

ولم يكن ابن الحدّاد قادراً على هذا الصدّ، ولم يعد في قلبه مكان للتجلّد والاصطبار، فنويرة في نفار دائم وصدٍّ قائم[1]: [بحر الطويل]

وقلبي من حَلْيِ التجلُّدِ عاطلٌ    هوىً في غزالٍ ذي نِفَارٍ مُرَعَّثِ

وعلى الرغم من أنّ ابن الحدّاد يعلم موقفها منه وأنّها لم تتغيّر نحوه، إلاّ أنّه أبقى على حبّه لها، ولم يستطع أن يقف منها موقفها هي منه، فهو يطلب من صديقة لها قامت بدور المساعد من الإخوان أن تحدّثه عن نويرة، وأن تطيل في حديثها العذب عنها؛ لأنّ ذلك يؤنسه حتى وإن أوقد في حشاه نار الشوق والحنين، ولقد سحره حديث هذه الصديقة؛ لهذا فهو يستحلفها بالله أن تطيل في حديثها لتشفي نفسه من جنوب الحب، إذ إنّ الإطالة رقيّة نافعة[2]: [بحر الطويل]

حديثُكِ ما أحلى فزيدي وحدِّثي    عن الرشأ الفرد الجمال المُثلَّثِ
ولا تسأمي ذكراه فالذكر مُؤْنسي    وإنْ بعث الأشواق من كلِّ مبعثِ
وبالله فارقي خبل نفسي بقوله    وفي عقدِ وجدي بالإعادة فانفثي

ويطلب إليها أن تبلّغ نويرة التي تسكن في منعطف الوادي تحيّاته، حتى ولو أبت أن تعامله بالمثل وتردَّ عليه[3]: [بحر السريع]

فحيِّ عنِّي رشأ المنَحَنَى    وإن أبى رجع تَحِيَّاتي

## ٢ ـ الغزل بغلمان النصارى

لقد تغزّل الشعراء والأدباء بغلمان النصارى الذين كانوا يقومون

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٧١.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص١٦٩-١٧٠.

(٣) المصدر السابق نفسه، ص١٦٠.

بالخدمة في الأديرة والكنائس، فقد وقع عدد من الشعراء الأندلسيين الذين كانوا يتردّدون على هذه الأمكنة في حبّ غلمان النصارى من أبناء المستعربين؛ فتغزّلوا بهم، ووصفوا محاسنهم، وأبرزوا مفاتنهم، وكانوا يتلطّفون الملاح منهم بلبس المسوح والزنانير والصلبان، وحضور الصلوات، وتلاوة التراتيل الدينية، رغبة في التقرّب منهم، وإيناسهم، والتلذّذ بمجالستهم، والنظر إليهم.

ومن هؤلاء أبو القاسم الحسن بن علي المغربي (ت٤١٨هـ/١٠٢٧م) الذي يصرّح أنّ تعلّقه بغلام نصراني مليح، أبدع الله خلقه، قد دفعه إلى التقرّب إلى النصرانية والتعلّق بها للنفاذ إلى قلب معشوقه، حيث يقول[1]:

[بحر السريع]

رغبتُ في ملَّةِ عيسى وما ... يخيبُ من يرغبُ في ملَّتِه
رغَّبني في دينهِ شادن ... رأيته يخطرُ في بيعته
صنعُ حكيمٍ ما أرى أنّه ... يسلِّطُ النار على حكمته
إنْ كان ذا من ساكني ناره ... فناره أطيبُ من جنَّته

ولقد ذكر الفتح بن خاقان أنّ الشاعر الرمادي «كان كلفاً بفتىً نصراني استسهل لباس زناره، والخلود معه في ناره، وخلع بروده لمسوحه، وتسوّغ الأخذ مسحه، وراح في بيعته، وغدا من شيعته، ولم يشرب نصيبه، حتى حطّ عليه صليبه»، فقال له[2]: [بحر الوافر]

أدِرْها مثلَ ريقك ثمَّ صَلِّب ... كعادتكم على وَهْمي وكاسي
فيقضي ما أَمَرْتَ به اجتلاباً ... لمسروري وزاد خُنوعُ راسي

وقال فيه أيضاً[3]: [بحر السريع]

---

(١) ابن بسّام، الذخيرة، ق٤، م٢، ص٥١٣. (٣) المصدر السابق نفسه، ص٣٢١.

(٢) ابن خاقان، مطمح الأنفس، ص٣١٦.

قَبّلْتُهُ قُدّامَ قسّيسهِ شَرِبْتُ كاساتٍ بتَقْديسِهِ
يَقْرعُ قلبي عنْدَ ذكري له من فَرْطِ شوقي قَرْعُ ناقوسهِ

إنَّ تعلّق الرمادي بهذا الغلام قد دفعه إلى أن يجاهر بهذا اللون من السلوك الاجتماعي الذي يكشف عن استهتاره بالقيم الدينية والاجتماعية، ويشير ذلك إلى المدى الذي وصل إليه الميل إلى الغلمان وحبّ المذكر من أبناء النصارى في الأندلس، ومثل ذلك أيضاً ما حدث للشاعر أبي القاسم بن العطار (القرن ٥هـ/ ١١م) الذي يشير إلى ما أثارته مظاهر جمال أحد الغلمان النصارى من شغف وحبّ في قلبه سلباه عفّته وإسلامه[1]: [بحر المنسرح]

وسنَانُ ما إنْ يزالُ عارضُه يَعْطِفُ قَلْبي بِعَطْفَةِ اللاَّمِ
أَسْلَمَني للهوى فواحزناً أن بزَّني عِفَّتي وإسْلامِي
ألحاظُهُ أسهمٌ وحاجبُهُ قَوْسٌ، وإنسانُ عينِهِ رامي

ولقد قامت الخمرة، التي كان تقدّم في مجالس الشرّاب في الحانات الملحقة بالدّيارات، بدور كبير في تحريك الغرائز الحسيّة لمرتادي هذه الحانات، وتوهين مقاومة أنفسهم لها، فمالوا إلى السقاة من غلمان النصارى الذين كانوا يقومون على أمر خدمتهم، وتقديم الخمرة إليهم، وتغزّلوا بهم. وقد جاء غزلهم هذا غزلاً حسيّاً بعيداً عن الفحش الصريح، وكان يدور حول إعجابهم بجمال الغلمان ومبلغ أثر ذلك في نفوسهم، حتّى نقلوا إليه كثيراً من معاني الغزل بالمؤنّث، وقد حذوا في ذلك حذو الشعراء المشارقة الذي تغنّوا بجمال غلمان الدّيارات[2]. ومن ذلك ما جاء في المقامة الخمرية للسرقسطي من أنّ الشيخ السَّدوسي قد مال بهواه إلى ساقي الحانة التي قضى فيها أيّاماً، وأعلن غرامه به وجواه، ومن مليح غزله فيه

(١) ابن خاقان، قلائد العقيان، ج٣، ص٨٨٨.

(٢) حول هذا الموضوع انظر: بكّار، اتجاهات الغزل، ص٢٣٩-٢٤٧؛ خربوش، ابن بسّام وكتابه الذخيرة، ص١٤٨-١٤٩؛ بيريس، الشعر الأندلسي، ص٣٠٣-٣٠٤.

قوله(1): [بحر المنسرح]

طافَ بها والحَبَابُ طافٍ    فقلتُ ذَرٌّ وقلت سَرْدُ
ذو جَيَدٍ كالغزالِ عاطٍ    ما شاقَهُ بالأراكِ مُرْدُ
غُصنٌ رطيبٌ على كثيبٍ    زهرتُهُ سوسنٌ ووردٌ
لئن غدا في الجمالِ فَرْداً    فإنَّني في هواه فَرْدُ

ويتغنّى الشيخ السَّدوسي بالصفات المعنوية لهذا الغلام، فهو ذو وقار ونخوة وإباء، وصاحب نسب رومي عريق، ينحدر من سلالة رذريق، وكان قد تأدّب في قصور القياصرة، حيث يقول(2): [بحر الخفيف]

ذو وقارٍ ونخوةٍ وإباءٍ    قد زهاه أن جَدُّهُ رُذريقُ
فإذا ما تُعدِّدُ الرومُ فخراً    جاءَ فيها وهو الحسيبُ العريقُ
أدَّبته القياصرةُ الغُلْبُ حتّى    هام فيه فخانها البطريقُ

ويكشف الشيخ السَّدوسي عن معاناته، ويشكو صدود هذا الغلام وإحجامه عن الوصال على الرغم من صدق حبّه له، حيث يقول(3): [بحر الطويل]

سمحتُ له بالنَّفْسِ لو جادَ بالمُنَى    ولكنّه المَجْبُولُ طَبعاً على الضنِّ
وماذا عليه والهوى غيرُ مُنثنٍ لـ    ـو أنّ الهوى يَعْرَى لديهِ من الظَّنِّ
يَمُنُّ على حُبّي وما عاود الرِّضَى    ويالك من حُبٍ لذيذٍ ومن مَنِّ

ويشير الطرسوني إلى ما كان يجري في هذه الحانات من فواحش ومنكرات، وما يدور فيها من فحش وتهتك بالسقاة من الغلمان، فقد تغافل نوم صحبه الذين طرقوا حانة دير ليلاً، وقد نُكّ» رأس فتيل الشمع الذي

---

(1) السرقسطي، المقامات اللزومية، ص٢٥١-٢٥٢.
(2) المصدر السابق نفسه، ص٢٤٩.
(3) المصدر السابق نفسه، ص٢٥١.

شربوا عليه، فوثب إلى الغلام الساقي، الذي كان مزنّراً يسلب الألباب بجماله وحُسنه، يعانقه ويطارحه حتى استحلفه بالهوى أن يهب له من الضمّ تنفيساً، يقول[1]: [بحر الطويل]

| | |
|---|---|
| وطاف بها رطب البنان مُزنَّرٌ | فأبصرت عبداً صيّر الحرَّ مرؤوسا |
| إلى أن سطا بالقوم سلطان نومهم | ورأس فتيل الشمعُ نُكِّس تنكيسا |
| وثبت إليه بالعناق فقال لي: | بحقِّ الهوى هب لي من الضمِّ تنفيسا |

## ٣ - الإعجاب بملامح الجمال النصراني

لم يقتصر الغزل الديراني على الغزل الفردي بل تعدّى ذلك إلى الغزل الجمعي بالجواري والغلمان الذين كانت تغصّ بهم الأديرة والكنائس، ورسم ملامح الفتنة النصرانية، فقد التقى أبو حفص بن الشهيد وصحبه في إحدى القرى المستعربة رجلاً حدّثهم عن مغامرة له في أحد أديرة هذه القرية، حيث الخمر والطرب والفتنة، وقد أبدع في وصف مظاهر جمال الديرانيين والديرانيات، وهي محاسن محرّكات لكثيرة من سواكن النفوس، حيث يقول: «نباتُها غصون من قدود، تهتزُّ في أوراقٍ من برود، وتثمر رُماناً من نهود، وتفاحاً من خدود، وعقاربَ من أصداغ، وأفاعي من أسورة وعقود، وفيها مُدام من رُضاب، وسُقاةٌ من كواعب أتراب، وغَيَدٌ لمهوى قُرْط، وارتجاجٌ لكثيب في مِرْط، وجَوَلان لنطاق، وغَصَصٌ لخلخال في ساق، وخَنَث في ألفاظ، ومواعيدُ بالحالظ، وقلوب تكلَفُ وتُشْغَفُ، ونفوسٌ تنشأ وأخرى تَتلف...»[2].

ولقد تحرَّج القوم من هذا الوصف بحضرة الفقيه الذي كان معهم، على الرغم من أنّ نفوسهم قد اشرأبت إلى استزادته، وجعلوا يظهرون

(١) ابن الخطيب، الكتيبة الكامنة، ص٨٠.

(٢) ابن بسّام، الذخيرة، ق١، م٢، ص٦٨١-٦٨٢.

ضروب التعفّف وألوان التأفف، حيث يقول ابن الشهيد: «قلّبنا ه وجوه الاستكراه، وعضضنا له على الشفاة»[1]. ولكن سرعان ما تغيّرت حالهم عندما طلعت عليه شموس وأقمار من فتيان وفتيات النصارى ومعهم قسيس أقسم عليهم بحسن هؤلاء أن ينزلوا عليهم، فلم يملكوا مع هذا اليمين إلاّ أن ينقادوا فكان من أمرهم أن أكرموا نافلة وفرضاً، وقد اشتمل ذلك على حضور مجلس خمر ومجلس غناء، حيث يقول واصفاً هذا المشهد النصراني الجميل: «فبينا نحن كذلك نكثر لغطاً، ونرى الحلول بالمسيحيين غلطاً، إذ نظرنا إلى اطراد صفوف، من أعطاف خنثة، وخصور هيف، وشموس وأقمار على أفلاح جيوب وأزرار؛ لا سيوفٌ إلاّ من مُقل، ولا دَرَقَ إلاّ من خَجَل، ولا عارضَ إلاّ من خَلوق، ولا صناعة غير تخليق، ولا اسم غير عاشق ومعشوق؛ فتشفّع القسيسُ بحسن خدودهم، وأقسم بنعمة قدودهم، إلاّ أجزلتم المنَّة، وثَنَيتُم الأعنَّة، تعريجاً إلينا ... وقلنا السَّمعُ والطاعةُ وجُلنا ... حتى وافينا الباب، وأنخنا الركاب، وتولّى تولّي الحُرِّ، ضروباً من البر، غير أنّه قنّع بالدن وجه مدامه، تقنُّع الورد بأكمامه، وقضانا من الإكرام ناقلة وفرضاً»[2].

وقد وصف ابن أبي الخصال على لسان بطل إحدى مقاماته الحارث بن الهمام جمال من في حانة أحد الأديرة من غلمان النصارى وجواريهم، وما يثيره ذلك من شغف وحبّ لهم، حيث يقول: «فما شئت من بدرٍ قد انتهى، ووليدٍ كالسُّها، وشمس تَسْتَلبُ النُّهى؛ من كلِّ مُتفضِّل تُعشي محاسِرُهُ، ومُبتَذّلٍ تبدو محاسِنُه، يضع السّهامَ مواضعَ القتل، ويقتادُ القلوبَ بكُلِّ مُغار الفتل...»[3].

---

(١) المصدر السابق نفسه، ق١، م٢، ص٦٨٢.

(٢) المصدر السابق نفسه، ق١، م٢، ص٦٨٢.

(٣) ابن أبي الخصال، رسائل ابن أبي الخصال، ص٤٣٨.

## الخاتمة

تكشف هذه الدراسة من خلال تتبّع صورة المستعربين في أدب الدّيارات في الأندلس عمّا يلي:

**أولاً**: لقد شكّلت الدِّيارات الأندلسية مصدر إلهام لكثير من الشعراء والكتّاب، وحافزاً فنيّاً للإبداع في هذا اللون من الأدب الوجداني اللاهي الذي تضمّن وصفاً لمشاهدات الشعراء والكتّاب المسلمين في البيئات الديرانية، وهي بيئات نصرانية خالصة ومختلفة في مقوّماتها ومبادئها عن البيئة الأندلسية العامة التي كان الطابع العربي الإسلامي هو الطابع السائد فيها. ونقل إلينا التجارب الواقعية التي عاشها الأدباء الأندلسيون في ظل ديارات النصارى المستعربين وحاناتهم، إلى جانب التجارب المتخيلة التي تمثّلها بعض الأدباء، وعاشوها في وجدانهم وأسبغوا عليها من ذاتهم وصميم مشاعرهم. وهذان اللونان من التجارب لا يختلفان في كثير من تفصيلاتهما عن تلك التجارب التي خاضها الشعراء المشارقة في ظل الديارات النصرانية، من أمثال أبي نواس، وابن القيسراني وغيرهما.

**ثانياً**: أنّ الشعراء الأندلسيين قد تأثّروا بأساليب شعراء الديارات المشارقة ومعانيهم، من أمثال أبي نواس وغيره من شعراء اللهو والمجون، وقد أضافوا إليها ممّا أملته عليهم ظروف بيئتهم الأندلسية؛ فجدّدوا في بعض معاني الغزل بالديرانيات، ووصف الخمرة النصرانية، والحديث عن الشعائر الدينية.

كذلك تأثّر الكتّاب الأندلسيون بتلك الرسائل والمقامات التي ابتدعها عدد من كتّاب المشارقة، من أمثال بديع الزمان الهمذاني، والحريري وغيرهما، والتي انتقلت فيما بعد إلى الأندلس، واستقوا منها، ولم يقفوا

عند هذا الحد فحسب، بل طوّروا في معاني النثر وابتكروا جوانب جديدة سبقوا إليها المشارقة، ووسّعوا بها ميادين أدب الديارات، ومن ذلك أنّه كان للمقامة الخمرية لبديع الزمان الهمذاني - وهي من المقامات التي نقلت موضوع الدِّيارات من الشعر إلى النثر - أثرٌ في أدب الدّيارات، إذْ إنهم نقلوا موضوع الدّيارات عندهم من الشعر إلى النثر، كما فعل السرقسطي الذي أفرد مقامة خاصة للحديث عن الحانات الديرانية في الأندلس أسماها «المقامة الخمرية». ونجد عدداً آخر من الكتّاب الأندلسيين، من أمثال ابن الشهيد، وابن أبي الخصال وغيرهما، كانوا قد روّضوا أقلامهم على فنّ أدب الدّيارات، وجالوا في ميادينه معتمدين على بلاغتهم في التعبير عن خلجات نفوسهم وخطرات قلوبهم، وأمور الحياة داخل الدّيارات والحانات الملحقة بها، ما يتّصل بذلك من مجالس اللهو والمجون والخمرة، ممّا جعل لنثرهم الديراني قيمة كبيرة في استكمال صورة المستعربين التي وردت في الشعر.

**ثالثاً**: أنّ مشاعر الكراهية والتعصّب ضدّ النصارى المستعربين لم تظهر في نصوص أدب الدّيارات، على الرغم من النفرة الطبيعية الواقعة بين المسلمين والنصارى التي مردّها الاختلاف في مسائل عقيدية جوهرية أشار إليها الأدباء، وعلى الرغم من إساءة النصارى المستعربين لتسامح المسلمين معهم، وخاصة في عصر الطوائف وما بعده، وما كان من تعاونهم مع أمراء الممالك النصرانية الذين شنّوا حرباً دينية على الأندلس، تستهدف القضاء على الإسلام والمسلمين؛ فقد جاء أدب الدّيارات تعبيراً عن التعايش الاجتماعي بين المسلمين والنصارى في ظلّ قيم التسامح الإسلامي، وهو تعايش لم يكن يمسّ جوهر ديانتيهما، بل يسهم في تعميق العلاقات بينهم.

**رابعاً**: أنّ الأدباء الأندلسيين كانوا على معرفة عميقة بطرائق حياة المستعربين في الأديرة والكنائس، وطبقات رجال الدين فيها، من بطاركة،

وأساقفة، وقساوسة، ورهبان وغيرهم، وما يدور في هذه الأماكن الدينية من ألوان العبادة، وأنواع الشعائر الدينية، وأساليب إحياء المواسم، والأعياد النصرانية المختلفة، وما يجري في الحانات الملحقة بها من لهو ومجون؛ لهذا فقد ضمّن الأدباء الأندلسيون قصائدهم ومقاماتهم ورسائلهم عدداً كبيراً من التعابير والمصطلحات والألفاظ والصور الدينية النصرانية المختلفة، مثل: التثليث، والإنجيل، والقسّ، والنسّاك، والصُّلبان، والفصح، والمسوح، والزنانير وغيرها، وهي ألفاظ ومصطلحات كانت مألوفة لدى المسلمين في الأندلس.

**خامساً**: أنّ الشعراء والكتّاب المستعربين الذين أجادوا في بلاغتي المنظوم والمنثور، من أمثال ابن المِرْعَزَّى الإشبيلي شاعر المعتمد بن عبّاد، لم يسهموا في ما انتهى إلينا من أدبهم، في وصف تقاليد أبناء ملّتهم ومظاهر حياتهم الاجتماعية والدينية، ممّا حال دون وقوفنا على كثيرٍ من التفصيلات الاجتماعية والدينية الدقيقة المتّصلة بحياة المستعربين، التي لم يتنبّه إليها الأدباء المسلمون الذين اتّصلوا بهم.

**سادساً**: أنّ مواقف الأدباء الأندلسيين من ظاهرة التردّد إلى ديارات المستعربين كانت متباينة، وردود أفعالهم تجاهها كانت متنوعة، فمنهم من أقبل عليها رغبة في الملذّات والمُتع والمُجون، ودعا غيره إليها لتحقيق حاجاته الحسيّة ومطالبه الوجدانية. ومنهم من وقف منها موقف الناقد الملتزم بالقيم الخلقية والفضائل الإسلامية، وعدَّ التردّد إلى الدّيارات والكنائس والحلول بالنصارى من الأدواء والمعوِّقات في مسيرة المجتمع الأندلسي.

**سابعاً**: أنّ نصوص أدب الدّيارات في الأندلس تُقدِّم مؤشرات نفسيّة واجتماعيّة لكثير من جوانب العلاقة بين المسلمين والمستعربين في الأندلس، وتكشف عن بعض الظواهر الاجتماعية والحضارية التي انتشرت

في المجتمع الأندلسي وتسبر أغوارها، وترسم ملامحها المختلفة، وبخاصة تلك التي لا نجد لها ذكراً في كتب التاريخ والسير والتراجم وغيرها. كما أنّ الباحثين في المجتمع الأندلسي يستطيعون أن يستندوا إلى أدب الدّيارات لاستكمال ما لم تستطع المصادر التاريخية استيفاءه أو ذكره حول حياة المستعربين في المجتمع الأندلسي.

## بناء السرد التراثي
## قصة «بياض ورياض»
## لمؤلف مجهول ــ أنموذجاً

قال بياض: يا أمَّاه، فما الحيلة في ذلك؟.

قلت له: يا بُنيَّ الحبُّ لا يكون إلَّا بالكتمان دون الفضيحة...

## المقدمة(*)

تنوَّعت طرائق تحليل الخطاب القصصيّ في هذا القرن واخْتَلَفَ باختلاف مدارس النَّظر النَّقْدي؛ فاتّجه بَعْض هذه الدراسات إلى المضمون محاولةً الإفاضة في الحديث عن الرسالة الاجتماعية أو الفكريَّة أو السياسيَّة التي يَحْملها الخطاب؛ واقتصرت دراسات أُخرى على تَحْليل عناصر التشكيل القصصي وإدراك شبكة العلاقات بَيْنَ هذه العناصر، مُنطلقَةً من النصِّ ذاته. وقد حظي الموروث السَّردي العربي باهتمام الدَّارسين في الاتّجاهين كليهما: فحاولت دراسات الكشف عن مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية من خلال النصوص القصصيَّة بتجلِّياتها المختلفة كالخرافة والسيرة والمقامة وقصص العُشَّاق...الخ، بينما اتجهت دراسات أُخْرى إلى تفكيك النصوص السرديَّة وتصنيفها واستنطاقها. بَيْدَ أنَّ أيّاً من هذه الدراسات لم يلتفت إلى قِصة «بياض ورياض». وهي قصّة مجهولة المؤلِّف، تَتَّخذ من الحُبّ المثالي مِحْوراً لها. وقد نشرها المستشرق نيكل عن نُسْخَة فريدة محفوظة في مكتبة الفاتيكان. وتكمن أهميَّة هذه القصة في تكامُل عناصرها واقتصارها على موضوع واحد دون النزوع إلى توليد الحكايات؛ وارتكازها على وظائف بسيطة كالرَّغْبة والعائق. ولكنَّ ذلك لا يَعْني أنَّها النصّ الوحيد الذي يمثِّل هذا الاتِّجاه.

وتهدف هذه الدراسة إلى تحليل قصة «بياض ورياض» تَحْليلاً وَصْفيًّا

---

(*) نشر هذا البحث بالاشتراك مع الأستاذ الدكتور محمد الشوابكة في مجلة أبحاث اليرموك: سلسلة الآداب واللغويات، م ١٦، ع٢، ١٩٩٨.

تَعْتَمِدُ فيه تفكيك النصّ إلى مكوّناته الرئيسة، وَفَحْص هذه المكوّنات بُغْية الانتهاء إلى نتائج علميَّة مقبولة، محاولةً اللجوء إلى التأويل والتَّفسير من خلال مفردات النصّ ذاته وحسب، دون أنْ تفسر شبكة العلاقات بَيْنَ عناصر النصّ اعتماداً على مقولات جاهزة أو نتائج انتهى إليها الآخرون. بَيْد أنّنا مع ذلك لم نجد حَرَجاً في الإفادة من المصطلحات النقدية التي صاغها الباحثون وطبقوها على نصوص أُخرى، بالقَدْر الذي لم نجد حرجاً أيضاً في اقتباس ما يَدْعَمُ ما نَصِفُهُ من غير قَسْرٍ أو تعسُّف. وتجدر الإشارة إلى أنَّ الدراسة الحاليَّة لَيْسَت مَعْنيَّة بأحكام القيمة أو إصدار خُلاصات تَمْدح العمل أو تذمّه؛ تَسْمُو به أو تطيح به؛ لأنَّ مثل هذه الأحكام لا ينسجم مع المنهج الشكليّ الوصفي الذي اعتمدناه.

وقد رأينا أنْ نُلْحِق هذه الدراسة بتلخيص للنصّ نبيِّن فيه المشاهد الكُبْرى والوحدات السَّرْديَّة الصّغْرى؛ لأنَّها تخدم أغراض هذه الدراسة التي تدور في الأطر التالية:

١ ـ المتن والمَبْنَى اللذان يشكّلان أساساً لدراسة النظام الزَّمني وترتيب الأحداث، وقد عالجنا في هذا الإطار: الاسترجاع والاستباق، والزَّمن التاريخي والداخلي، وبناء الحدث، والتواتر، والديمومة.

٢ ـ الحبك والحوافز التي تعمل على سير السَّرد واستمراره.

٣ ـ الرؤية السَّرْديَّة.

٤ ـ الشخصية.

# البنية السردية

تعدَّدت الدِّراسات التي تُنَاقِشُ مَوْضوع «السَّرديَّة» أو علم السَّرد Narratology، واتَّخذت اتّجاهات كثيرةً ومناهجَ متباينة تمثلت بأعمال فورستر وبيرسي لوبوك، وإنجازات الشكلانيَّة الرّوسية (بروب، وباختين، وتوماشِفْسكي)؛ والبنيويَّة (تودورف وجينيت وبارت)؛ وماتلا ذلك من ظاهراتيَّة وتفكيكيَّة... الخ. وقد انشغل المنظِّرون المحدثون بدراسة البنية السردية من حيث كونها مُتَشكِّلة من مستويات ثلاثة: الرَّاوي والمرويّ والمرويّ له، ومَيَّزت دراساتهم عند الحديث عن السَّرد بين ثلاثة عناصر هي الحكاية والخطاب والنَّصّ. وليست هذه العجالة معنية بمناقشة هذه الأبعاد وعَرْضها؛ لكثرة ما كتب حَوْلها من ناحية، ولمعاناتها - إلى حدٍّ كبير - من التكرار والخلط من ناحية أُخرى. وإذا كانت هذه الدراسة لا تهدف إلى مناقشة إشكالية التَّلَقِّي أو العلاقة بين المؤلِّف والقارئ، فإنَّها ستشير إلى مكونات السرد حيثما كان ذلك ضروريًّا لإضاءَة القصَّة التي بيْن أيدينا، وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ أيَّ عمل سرديٍّ هو شبكة من العلاقات العُضْوية قوامها الإنسان والزمان واللغة والمكان - وأنَّ الفصل بين عنصرٍ وآخر إنَّما يأتي لأغراض البحث فَحَسْب.

## أولاً ـ المتن والمبنى

إنَّ الحديث عن المتن والمبنى عند دراسة «المرويّ» يبدو ـ وإنْ كانت مسألة المَتْن نظريَّةً افتراضيَّة ـ حيوياً؛ لأنَّه يسعفُ في تفكيك البناء السردي، لاسيما بناء الزمن من حيث النظام الزمنيُّ وترتيب الأحداث؛ ومن حيث العلاقة بين المستويين فيما يتعلق بشكلي التوتر والدَّيمومة الزمنيَّين، كما أنَّ الإشارة إلى المبنى تستدعي ضرورة دراسة الراوي وعلاقته بمرويِّه كما سنرى.

لعلَّ أوّل استخدام لمصطلحي المتن والمبنى ورد عند الشكلانيّين الروس، إذْ يرى توماشفسكي أنَّ المتن الحكائيَّ هو «مجموع الأحداث المتَّصلة فيما بينها، والتي يقع إخبارنا بها خلال العمل؛ أمَّا المَبْنَى الحكائيُّ فَيتَأَلَّفُ من الأحداث نفسها، بيد أنَّه يُراعي نظام ظهورها في العَمَل، كما يراعي مايتبعها من معلومات تعيِّنها لنا»[1]. ويبدو أنَّ وصف الطبيعة والمكان ووصف الشخصيات وتحليل طبائعها يُعدُّ من الأمور الخاصة بالمبنى زيادة على تكفّل المبنى بسرد الأحداث. إنَّ المتن هو الحكاية كما يفترض أنها حَدَثت في الواقع أي بمراعاة منطقي التَّتابع والترتيب، بينما يَتَشكَّل المبنى من المتن مرويّاً أو مكتوباً، وفي هذه الحالة يكون المتن خاضعاً لقواعد الكتابة وقواعد الحكي وَأَنْسَاقِهِ وبهذا المعنى يظهر البناء في كلِّ عمل سرديٍّ بدرجاتٍ متفاوتة؛ فقد تتوفَّر القصة البدائية

---

(١) توماشفسكي، «نظرية الأغراض» ، ضمن نظرية المنهج الشكلي؛ نصوص الشكلانيّين الروس، قدم لها تزفتيان تودروف، وترجمها إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتّحدين ومؤسسة الأبحاث العربية، الرباط وبيروت، ط١ ، ١٩٨٢، ص ١٨٠.

على أبسط مُستوى من البناء، بينما يتجلّى التعقيد الأكبر له في القصّة القصيرة الحديثة والرّواية[1].

ويكاد المنظرون يُجْمِعُون على هذا التحديد لمفهومي المتن والمبنى، بيد أنهم اختلفوا في التَّسْميات: فتودروف يميز بين القِصَّة والخِطاب، لتعني القصة الأحداث في ترابطها وتسلسُلِهَا وفي علاقاتها بالشخصيَّات في فعلها وتفاعلها؛ بينما يظهر الخطاب من خلال وجود الرَّاوي الذي يقومُ بتقديم القص[2]، فالقصَّة هي المادة الحكائيّة والخطاب هو طريقة الحكي[3]. ويُطلق على المتن أحياناً الحكاية وهي مجموعة من الأحداث تدور في إطار معيَّن وحول مجموعة من الشخصيات وتكون ذات نظام أوّلي خاصّ، بينما يطلق على المبنى مصطلح السَّرْد وهو «الأسلوب المخصَّص للاضطلاع بنقل الأحداث إلى عالم النصّ الأدبي بعد أن كانت منْتَسِبَة إلى عالم آخر (واقعي أو خيالي) لا صلة له بالعناصر اللغوية المستخدمة في الكتابة»[4]. وقد رأى آخرون أن الاحتمال المنطقي لنظام الأحداث؛ أو المادة الخام التي تشكِّل الأحداث في سياقها التاريخي هو القصة، أو محتوى التعبير، في حين أطلقوا على النظام الذي يتخذ ظهور الأحداث في سياق البنية السَّرْدية اسم الخطاب أو شكل التَّعْبير[5]. ولأنَّ الزمن على صلة وثيقة بهذين المصطلحين

(١) إبراهيم الخطيب، الملحق التوضيحي بذيل نظرية المنهج الشكلي، ص ٢٢٨.

(٢) سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٩٣، ص٣٠.

(٣) سمير المرزوقي وجميل شاكر، مدخل إلى نظرية القصة تحليلاً وتطبيقاً، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية)-بغداد، والدار التونسية للنشر، ١٩٨٦، ص ٧٣- ٧٤.

(٤) الصادق قسُومة، النزعة الذهنيّة في رواية الشّحاذ لنجيب محفوظ بين تشابك القضايا واختبار الأدوات، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٢، ص ٥١.

(٥) عن جاتمان؛ انظر: د. عبدالله إبراهيم، السَّرديّة العربية: بحث في البنية السَّردية للموروث الحكائي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٢.

فقد وُجد زمنان: زَمَنُ الملفوظ القصصي أو المدلول أو الحكاية نفسها؛ وزَمَنُ الخطاب أي ترتيب الأحداث في النصّ القصصي كدَالٍّ[1]. وصفوة القول إن المتن يسمى القصة، أو الحكاية، أو الملفوظ، أو المدلول، أو محتوى التعبير، بينما يُسمَّى المبْنَى الخطاب، أو السَّرْد، أو اللفظ، أو الدَّالّ، أو شكل التعبير، وقد استخدمنا في هذا البحث مصطلحي المتن، والمبنى لدراسة المرويّ لتواتر هذين المصطلحين في الكتابات المعاصرة من جهة، ولدلالتهما من جهة أخرى.

وتجدر الإشارة مَرَّةً أُخرى إلى أنَّ المتن مسألة افتراضيَّة نظريَّة؛ لأنَّ كلَّ مَتْن لا يظهر إلاّ من خلال بناء، ولكنَّ الفصل بينهما جاء هنا ليمكِّن من دراسة البناء الزماني، وآلية بناء الحدث والنسيج السَّرْدي ولنتمكن من ذلك قسَّمنا المتن إلى مجموعة من المشاهد والوحدات السَّرديَّة الصّغْرى واجتهدنا بعد ذلك في «إيجاد سياق خاص يُرَاعى فيه التسلسل الزمني للوقائع[2]. ولم نجد صعوبة في ذلك لوجود التطابق بين المتن والمبنى في كثير من المشاهد؛ ومن هنا فإنَّنا سنقارن بعض المشاهد في المبنى بما يقابلها في المتن في المواقع التي انحرف السرد فيها عن التتابع الزمني للوقائع.

## (أ) الاسترجاع والاستباق

ينفتح المبنى على الجارية كاعب وهي تنشد بيْتاً من الشعْر، ثم يستمرُّ السرد دون انقطاع إلى أنْ نصل إلى الوحدة السابعة حيث نجد العجوز الساردة تلوم (بياضاً)؛ لأنَّه عَشق (رياضاً) وهي في دار الحاجب مع علمه

---

(١) المرزوقي، مدخل إلى نظرية القصة، ص٧٤.

(٢) لم نجد حرجاً في تَبنّي المنهج الذي سلكه د. عبدالله إبراهيم في دراسة رواية تيسير السبول (في هذه المسألة بالذات) انظر: «البنية السَّردية في رواية أنت منذ اليوم»، الأقلام، العدد: ٥-٦، مارس -حزيران، ١٩٩٣، ص ٨٤-٨٧.

بسلطانه وعظم شأنه. وهنا يُقدِّمُ بياض للمرَّة الأولى. ومن خلال هذه الوحدة السردية نعرف أنَّ ثمة لقاء تمَّ بين بياض ورياض؛ لأنَّ وقوعه في الحبِّ يفترض واقعة رُؤْيَةٍ أوْ لقاء؛ ممّا يجعل هذه الواقعة سابقة للحدث الأول في السرد. وتتكرّر الإشارة إلى هذه الواقعة في الوحدة الثامنة عشرة: فعندما تَسْأَلُ رياض العجوز عن بياض، تخبرها أنَّه الشابُّ الذي رأته رياض من أعلى الشجرة ووعدته أن تلتقيه يوم الجمعة. ويأتي الموقع السَّردي الثالث المتضمّن لهذه الواقعة بشيءٍ من التفصيل (في الوحدة الأربعين) مُقدَّماً من رؤية ذاتية، حيث يروي بياض أنه تنزَّه على الشاطئ حتى عرضت له فتاة (منذ أيام) في بعض الأشجار، لكنّه لم يعرف اسمها، بيد أنَّه في الموقع السردي ذاته يتعرَّف إليها عندما يراها. وزيادة على ذلك تأتي الوحدة اللاحقة (الثامنة) مُتضمِّنة الإشارة إلى واقعة أخرى؛ إذْ نرى الحاجب يميل إلى رياض، ومن المحقَّق أنَّ هذا الميل قد وقع في وقت سابق للحظة السرد. وتتكرر هذه الإشارة بطرق أخرى؛ فيعلن المبنى في موقع آخر أنَّ الحاجب كان قد طلب رياضاً في وقت مبكر، ويبدو أن علاقة الحاجب بالجارية ـ واقعة ـ تمَّت قبل مجيء بياض أصلاً؛ فقد رأينا أنَّ الأخير يُحدِّد معرفته برياض بفترة قصيرة عندما يقول «منذ أيام»؛ مِمَّا يجعل لقاء الحاجب بالجارية ووقوعه في غرامها الحدث الأوّل في المتن الحكائي، ومن هنا فإن الوحدات السردية [٨،٥٣، ٧٥، ١٢٠، ١٣٣][1] المتضمِّنة إشارات أو أقوالاً صريحةً إلى علاقة الحاجب بالجارية ما هي إلاّ تكرير لواقعة واحدة. ومن الواضح أن هذا الإيقاع اللافت في المبنى إشارة صريحة إلى دلالة هذه الواقعة وأسبقيتها من حيث الوقوع؛ فعلاقة الحاجب بالجارية تشكل العقبة

(١) تحيل أرقامُ الوحدات السردية التي ترد في متن الدراسة القارىء إلى ملحق الدراسة الذي يتضمن مجموعة من المشاهد الكبرى والوحدات السردية الصغرى مرتبة حسب ورودها في القصة.

التي تحول دون نجاح العلاقة بين بياض ورياض، فهي ذات وظيفة بنائية تشكّل مع الرغبة في اللِّقاء المرة تلو الأخرى ـ أبرز ركيزتين بنيت عليهما القصّة كما سنرى.

يتضح أنَّ الوقائع الأولى من حيث حدوثها في الزمان هي كما تضمنتها الوحدات السَّردية:

(١) وقوع الحاجب في حب رياض وطلب يدها من سيِّدتها (ابنته) [٨، ٥٣، ٥٧، ... ٧٥].

(٢) قدوم بياض بن حسين بن محمد بن إدريس الخزاعي من مدينة دمشق إلى العراق بصحبة والده للاتجار[٣٨].

(٣) رحيل الوالد وبقاء الابن على بعض المتاع[٣٩].

(٤) تَنَزُّهُ بياض على الشاطئ ورؤيتهُ لرياض. .[٤٠، ٧، ١٨].

وبعد ذلك تتشابه الأحداث في المتن والمبنى فيما عدا بعض التكسُّرات التي تصيب بعض المشاهد التي سَنُشيرُ إليها عند الحديث عن الاسترجاع الداخلي. ورُبَّما يُجْلي الجدول المختصر التالي العلاقة بين المتن والمبنى من حيث احتواؤهما الوقائع السالفة فقط، بقطع النظر عن التداخل بين بعض الوقائع التي يأتي حدوثها بعد انفتاح السَّرد. ويشير الجدول إلى أنَّ [٨، ٥٣، ٥٨، ٧٥، ١٢٠، ١٣٣] تتمثَّل الواقعة الأولى في المتن، بينما يشير الرقم [٣٨] إلى الواقعة الثانية في المتْن... وهكذا.

**المبنى**

(ترتيب الوحدات في السرد) ـ ٧ ٨ ١٨ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٥٣ ٥٨ ٧٥ ١٢٠ ١٣٣

**المتن**

(ترتيب الوقائع في الزمان) ـ ٤ ١ ٤ ٢ ٣ ٤ ١ ١ ١ ١ ١

من الجليّ أنَّ السرد توقَّف عند مواقف معينة في الحاضر ليعود السارد

إلى الماضي مسترجعاً وقائع جَرَتْ قبل ابتداء السرد، وقد اصطلح على تسمية هذا الضرب من الاسترجاع بـ «الاسترجاع الخارجي»[1]؛ ذلك أنَّ الوقائع المقدَّمة تقع خارج زمن السرد؛ بمعنى أنَّها تعود إلى ما قبل بداية السرد، وقد اتَّكأ الراوي/الرواة على الإشارة المختصرة أحياناً وعلى نقل الحَدَث كاملاً أحياناً أخرى. ويبدو أن اللجوء إلى هذه التقنية لا يَظْهر إلاَّ في الحالات التي يشعر فيها السارد أنَّ الحدث أو الموقف بحاجة إلى إضاءَة أوْ أنَّ ذكره مختصراً قد يَفْتَقِرُ إلى الدلالة؛ فقول العجوز لبياض: «إنَّك عشقت في دار الحاجب؛ وقد علمت قدره. . . . وحبه لرياض ومكانها منه»[2] قد لا يكفي للكشف عن أهداف الحاجب؛ ولهذا تعود إلى هذه المسألة غير مرّة مستذكرةً، فهي تقول لرياض: «وأنها مع ذلك كلّه لخائفة من الحاجب، وتعلمين طَلَبهُ لك قديماً»[3]. وتقول السيدة ابنة الحاجب لرياض أيضاً: «وطلبك أبي منّي ولم أجد من نفسي معيناً»[4]. أمَّا الحدث الثاني (في المتن) المتضمّن في الوحدة[٣٨] من الخطاب المسرود فلا يحتاج إلى مزيد من الإيضاح؛ لأنَّه يقدّم خبراً واضح الدلالة، فضلاً عن أنَّه لا يعمل على تنامي الأحداث وتطورها في الشكل الذي قدمت فيه، ولهذا يُسْتَرْجَعُ مرَّة واحدة: بياض بن حسين. . . قدم من مدينة دمشق الشام مع والده للتجارة. والقول نفسه ينطبق على الوحدات السردية [٣٩، ٤٠، ٧، ١٨].

---

(١) سيزا القاسم، بناء الرواية؛ دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص ٥٤؛ مدخل إلى نظرية القصة، ص ٧٦؛ النزعة الذهنية، ص٥٤ وما بعدها؛ وقد اصطلح الأخيران على تسمية الاسترجاع باللواحق.

(٢) قصة بياض ورياض، عني بنشرها وترجمتها إلى الإسبانية من المخطوطة الوحيدة الدكتور أ.ر نيكل، طبع الجمعية الإسبانية الأمريكية في نيويورك، بأحرف جريدة الهدى اليومية، نيويورك، ١٩٤١: ورقة ٣.

(٣) قصة بياض ورياض، ص٤٣.

(٤) المصدر السابق نفسه: ١٩.

لم يقتصر الاسترجاع على العودة إلى الماضي الذي يَسْبقُ بداية السرد وإنما شمل استرجاع وقائع ومواقف منتمية إلى ماضٍ «لاحق لبداية (السرد) قد تأخّر تقديمه في النص»[1]. وفي الاسترجاع الداخلي تُقدَّمُ حكاية كاملة ولكنّها ذات اتّصال وثيق بالسَّرْد، إذ تتداخل وحدة مع وحدة أخرى أو مشهد مع آخر؛ فنحن نقرأ في المبنى الذي بين أيدينا أن بياضاً يخرج مبكراً، ثم بعد ذلك مباشرة يعود ومعه كتاب، وتسأله العجوز عن الكتاب، فتكون الإجابة عملية استرجاع يُقدَّم من خلالها حدثان كبيران أو حكايتان كلٌّ لها بداية ونهاية؛ ففي ثنايا الحكاية التي يرويها بياض للعجوز نلاحظ اختراقاً لسير الزمن لتقدِّم الجارية شمول حكاية أخرى.

وَرُبَّما يكشف ترتيب الوقائع في المبنى مقارناً بوقوعها في الزمان آلية البناء في المشهد المذكور، فالوحدات في النصّ تتجاوز على النحو التالي: [٦٦] العجوز تَعِدُ بياضاً بأنْ ترتب لقاءً بينه وبين رياض وإلاَّ فيجب أن يرضى بالمكاتبة، [٦٧] يخرج بياض من دار العجوز إلى المرج، [٦٨] يعود ومعه كتاب من رياض، [٦٩] تسألها العجوز عن هذا الكتاب فيجيب [٧٠] أنَّه كان يجلس في المرج يُردِّد شعراً؛ [٧١] وتقبل عليه الجارية شمول، [٧٢] يحدث بينهما حوارٌ قصير يسأل فيه عن أحوال القصر؛ [٧٣] تخبره شمول أنَّ حالة رياض سَيِّئة وأنَّها مريضة، [٧٤] وأنَّ السيدة قامت بسجنها؛[٧٥] وقد كشفت السيدة عن أنها تخاف أباها الحاجب، [٧٦] فيما بعد تدخل شمول على رياض،[٧٧] تكتب رياض شعراً لبياض، [٧٨] تحمل شمول الكتاب وتبحث عن بياض فتجده في المرج، [٧٩] يكتب بياض قطعة ويسلِّمها للجارية شمول، [٨٠] يعود مُسْرعاً ومعه الكتاب.

إنّ منطق توالي الأحداث في الزمان يفترض أنَّها جرت على النسق

---

(١) بناء الرواية، ص٥٤.

التالي: [٦٦] العجوز تعد بياضاً بأن ترتب لقاءً بينه وبين رياض...؛[٧٤] أنَّ السيدة سجنت رياضاً[٧٥] كشفت السيدة عن خوفها من أبيها الحاجب، [٧٦] تدخل شمول على رياض،[٧٧] تكتب رياض شعراً إلى بياض [٦٧] يخرج بياض من دار العجوز إلى المرج،[٧٠] يجلس بياض في المرج ويردد شعراً، [٧١] تقبل عليه الجارية شمول [٧٢] يجري بينهما حوار قصير يسأل فيه عن أحوال القصر، [٧٣] تخبره أن حال الجارية رياض سيئة وأنَّها مريضة، [٧٨] تسلِّمه رسالة رياض، [٧٩] يكتب بياض رقعة ويسلمها للجارية شمول؛ [٦٨] و [٨٠] يعود ومعه كتابٌ من رياض، [٦٩] تسأله العجوز عن الكتاب.

يقارن الجدول التالي بين ترتيب الوحدات في المبنى وترتيب الوقائع في الزمان (المتن):

**ترتيب الوحدات في المبنى** ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٨٩ ٨٠

**ترتيب الوقائع في الزمان** ٦٦ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٦٧ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٨ ٧٩ ٦٨ ٦٩ ٨٠

يلاحظ أنَّ العودة إلى الماضي تمَّت في الوحدات جميعها بعد انفتاح السرد، كما يلاحظ أن التقابل بين الوحدة السردية الأولى في هذا المشهد وما يوازيها في المتن انَّما اسْتُغِلَّ تمهيداً لتقديم الأحداث اللاحقة؛ فالعجوز تعده بلقاء أو أن يرضى بالمكاتبة، وبعدها يقدم لنا المبنى بياضاً وهو يحمل كتاباً تحقيقاً للإعلان المتضمن في الوحدة [٦٦]. لقد ذكرنا أنَّ هذا الاسترجاع لم يَقْتَصر على سرد ما يخصُّ بياضاً وإنَّما تداخل فيه استرجاع آخر نهضت به الجارية شمول لتقدم بناءً متداخلاً من الوقائع عن طريق تضمين أحداث في أحداث أخرى، ولا يعني هذا التداخل تضمين حكاية

جديدة منبتّة عن السّياق، وزيادة على ذلك يمكن أنْ نرى بوضوح أنَّ النصّ يعوِّل على التكرار: فالوحدتان [٦٨، ٨٠] وقعتا مرة واحدة في المَتْن بينما كرّرتا في المبنى مرتَّين مِمَّا ترك فراغاً عند المقابلة. وقد استعان السارد بالوحدة الأخيرة ليعود إلى زمن النصّ الحالي ويتابع السرد، ويجب أن نذكر أنَّ هذه الخاصية تسم كثيراً من أبنية السرد التقليديّ.

وقد تكرر استخدام تقنية الاسترجاع الداخلي في غير موضع في المبنى؛ فقريب العجوز في المشهد العاشر يتعقَّب بياضاً وينقل للعجوز ما حدث له مُسْتَرجِعاً، ذلك أنَّ المشهد يبدأ بمراقبة «القريب» بياضاً ويلي ذلك مباشرة عودة بياض والقريب مساءً. ويمكن المقابلة بين المبنى والمتن على النحو التالي:

**المَبْنى**

٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١

**المْتن**

٨٣ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٨٤ ٨٦ ٨٥ ٩١

يُظهر الجدول توفر السرد على استرجاع داخلي أيْضاً، فالأحداث المتضمَّنة في الوحدات [٨٣، ٨٦-٩٠] أسبق من حيث وقوعها في الزمن من الأحداث التي تتضمَّنها الوحدات السردية [٨٤-٨٥]، كما أن السارد كرر حَدَثاً واحداً (تعقب القريب لبياض) في وحدتين لغرض بنائي؛ ذلك أنَّه أعاد الإشارة إلى الحدث [٨٣] في الوحدة [٨٦] ليسهل عليه الإمساك بوتيرة السرد من جهة، وإعطاء السارد من الدرجة الثالثة (القريب) فرصة إعادة القص مبتدئاً من هذا الحدث.

أمَّا تكرار واقعة العودة في المساء ثلاث مرَّات فَرُبَّما يشي بأهميّة «العجوز» في مَسْرح القصّة، فرغم غيابها عن الأحداث المُسْتَرْجَعة، فإنَّ

دارها تُعدُّ المُلتقى الذي يفضي فيه كل شخص بحديثه؛ فضلاً عن أن الإشارة إلى العودة في الوحدة [٩١] هي كما قلنا غير مرَّة آلية لربط الأحداث بحيث تبقى الساردة العجوز مُسيِّرة لدفة السرد!.

لقد اتَّكأ السارد فضلاً عن التعويل على آليتي الاسترجاع الداخلي والخارجي على تقنية الاستباق[1]، لينظِّم وحداته السرديَّة، بيد أنَّ مواقع الاستباق جاءت قليلة ومباشرة، كما قُدِّم الاستباق بأسلوب الإخبار الصريح، فالعجوز/الساردة - مثلاً - تخبر في الوحدة الثالثة عشرة أن سيدة القصر لا تمانع من حضور بياض إلى القصر وأنَّها حدَّدت يوم الجمعة موعداً للحضور. وفي الوحدة الرابعة عشرة يأخذ الاستباق شكل النَّصيحة؛ إذ ينصح بياض بألاَّ يعلن عن مشاعره، وأنْ يكون نظره إلى السيدة والعجوز لا إلى رياض حتى لا ينكشف أمره. والناظر في هذين الاستباقين يجدهما إعلانيين تحقَّقا في زمن لاحق، فقد تمَّ اللقاء - ولكنه لم يتم في القصر وإنّما في حديقة - كما التزم الشاب بنصيحة العجوز، بيد أن ذلك ليس عاماً دائماً؛ فلدينا استباق لم يتحقَّق لوجود ظروف منعت من تحققه فعندما وعدت السيدة بياضاً بأنْ يأتي إلى المكان كلّ يوم جُمُعة، لم يتحقَّق هذا الوعد فيما بعد، بل نجد أنَّ لقاءً قد رُتِّب ولم ينجح البطلان في الاجتماع لوجود الحاجب، ومهما يكن فإنَّ الاستباق هنا يعمل على خلق حالة انتظار وتَوقُّع لدى المتلقّي يجعله يتابع القراءة للتثبُّت من تحقُّق هذه السوابق أو فشلها.

---

(١) يدل الاستباق أو الاستشراف «على كل مقطع سردي يروي أو يثير أحداثاً سابقة عن أوانها أو يمكن توقّع حدوثها، ويفضي هذا النمط من السرد بقلب نظام الأحداث في الرواية عن طريق تقديم متواليات حكائية محل أخرى سابقة عليها في الحدوث. انظر حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٠. وانظر أيضاً: النزعة الذهنية ، ص٥٤؛ ومدخل إلى نظرية. القصة» ٧٦؛ وبناء الرواية: ٦١.

## (ب) الزمن التاريخي والداخلي

إنَّ الحديث عن النظام الزَّمني يقتضي الإشارة إلى إشكالية بناء الزمن من حيث بناءُ الأحداث وطبيعتها وعلاقة زمن الحكاية بزمن النصّ. ولعلّه من المفيد أنْ نشير قبل متابعة هذه المسائل إلى أنَّ الزَّمن التاريخي غائبٌ من النصِّ بشكل تام ويقوم مقامه زمن فنِّيّ ونفسي، ونعني بذلك أنَّنا لا نعثرُ على إشارات زمنيَّة تحيل على واقع تاريخي سواءٌ أكان ذلك بالإشارة المباشرة إلى سنة بعينها، أم بالتعويل على حادثة حقيقيَّة تستند إلى مرجع تاريخي مكتوب، أم بالإشارة إلى شخصيَّة تستطيع استحضار زمنها (كخليفة، أو والٍ أو قائد). . . وباختصار، تفتقر الوقائع المشكِّلة لهذه الحكاية إلى ما يجعلها تنتمي إلى فترة مُحدَّدة.

أمَّا الزمن الفَنِّيُّ أو الداخلي فيتمثَّل بالفترات الزمنية التي تستوعبها الواقعة وهي فترات يصعب قياسها؛ لأنَّ هذا القياس يظلُّ مفتقراً إلى الدقة، ولا يمكن الاطمئنان إليه دائماً، لأنه افتراض بحت يمليه وصف الحالات النفسية وتوافر «الأفعال» بالمعنى النَّحويِّ للكلمة. وآية ذلك أنَّنا في بداية السرد مثلاً ـ نلتقي الساردة والحاجب والجارية كاعب، وتنشد الجارية شعراً، فيعلِّق الحاجب، ثم تدعى جارية أُخرى، وتُدْعى رياض بعد ذلك، وتتدخل العجوز واصفة الجواري بين الفينة والأخرى. إنَّ هذا المشهد يضم وقائع متسارعة في الزمان متلاحقة في المكان، وبقطع النظر عن الوصف الذي تتكفل به العجوز ـ إذْ لا يعد جزءاً من زمن الحكاية/ المتن ـ فإنَّ المدى بين الأفعال، أي زَمَن الوقائع يُمْكن أنْ يُقَاسَ بالدقائق وهو قياس يفتقر ـ مرّة أخرى ـ إلى الدقّة. والقولُ نفسه ينطبق على كثير من المشاهد والوقائع.

بيد أنَّ القارىءَ يظفر ببعض المعيِّنات الزمنية التي قد تمكِّن من إعطاء

تقديرات للفترة الزمنية التي جرت فيها الوقائع؛ فإذا كنا لا نستطيع تحديد الفترة التي تشكّلت فيها واقعة حبّ الحاجب الجارية وتناميها، فإنَّ قياس فترات أُخرى أَمْرٌ محتمل. عندما يلتقي بياض رياضاً للمرة الثانية بحضور العجوز والسيدة وسائر الجواري في أحد البساتين نعلم أنَّ الفترة الزمنية بين هذا اللقاء واللقاء الأول ليست طويلة؛ إذْ يحدِّدها بياض بقوله: «حتى عرضت لي منذ أيَّام جارية في بعض الأشجار، فما أتيت بعدها إلى هذا الموضع إلا يوْمِي هذا»[1]. وتقدير هذه الفترة بأسبوع واحد يبدو مقبولاً؛ ذلك أن اللِّقاء في يوم الجمعة يكاد يشكِّل إيقاعاً ثابتاً في النصّ[2]؛ فاللقاء العَلَنِي الذي أشرنا إليه تمَّ يوم الجمعة تحقيقاً لوعد من رياض قطعته لبياض بأنها ستراه يوم الجمعة، وقد وعدت السيدة ابنة الحاجب بترتيب هذا اللقاء يوم الجمعة؛ وفضلاً عن ذلك وعدت السيدة بياضاً بأن يأتي كُلّ يوم جمعة إلى المكان نفسه «بل تأتينا الآن في كل يوم جمعة فإنَّا ها هنا[3]»، وعلى الرَّغم من أنَّ هذه الوعود لم تتحقَّق كاملة، فإن مدة «الأسبوع» التي تفصلُ بين حدثين كبيرين تكاد تكون نسقاً مهيمناً في السرد، وهذا النسق يتكرر ليتسع - عندما لا يتم اللقاء - فيستوعب «مضاعفات» الأسبوع. فعندما سُجنت رياض وبدا اللقاء عسيراً يعتزل بياض الناس حتَّى توهمت العجوز أنَّه نسي «وأنَّه برد قلبُه نحو شهرين»[4]، ويبدو أنَّ هذا الظنّ لم يتحقّق؛ إذْ يعاود الشاب الحنينُ وتتمّ بعد ذلك عملية المكاتبة بينه وبين رياض مدّة لم

---

(١) بياض ورياض، ورقة ١٢.
(٢) حول مفهوم الإيقاع بشكل عام، وفي القص بشكل خاص انظر: أحمد الزعبي، في الإيقاع الروائي: نحو منهج جديد في دراسة البنية الروائية، دار الأمل للنشر والتوزيع، إربد، ١٩٨٦، ص٨ وما بعدها.
(٣) بياض ورياض، ورقة ١٣.
(٤) المصدر نفسه، ورقة٣٢.

يحددها السرد، ولكنها - في غالب الظنِّ - أسبوعٌ واحد. إنَّ هذا الاتصال عن طريق الكتابة يتعرض للإعاقة مُدَّة شهرين «فلم نَرَ لها رسولاً نحو الشهرين»[1]، وبعد ذلك تتوسط العجوز لدى السيِّدة لترتيب لقاء يتم أيضاً يوم الجمعة. وعلى الرغم من هذه الإشارات، فإن تحديد فترة ستة أشهر مثلاً لتستوعب مجمل الأحداث - يظل تقديراً مفترضاً مفتقراً إلى السَّند الصريح، مِمَّا ينتهي بنا إلى القول إنّ زمن القصة الخارجي والداخلي زمن ضَبابيّ.

## (ج) بناء الحدث

الحدث هو رصد للوقائع التي يفضي تلاحمها وتتابعها إلى تشكيل ماة حكائيَّة تقوم على جملة من العناصر الفنيَّة والتقنية والألسنيَّة معاً[2]، أو مجموعة من الوقائع منتظمة أو متناثرة في الزّمان، وتكتسب خصوصيَّتها وتميّزها من خلال تواليها في الزمان على نحو معين[3]. لقد تبين من خلال مناقشة النظام الزمني ظهور ثلاثة أشكال من الأبنية هي: الحدث المتتابع، والحدث المتداخل، والحدث المكرَّر:

- البناء الأوّل: - وهو الغالب - يَميل إلى اعتماد منطقي السببيَّة والزَّمنيّة؛ إذ ترد الوقائع في البناء بما يشابهُ ورودَها في واقعها الحكائيّ متعاقبة متتابعة مِمَّا أفضى بشكل لافت إلى التَّسْريع السردي. ويبدو أنَّ الشكل المصطنع هنا هو السَّرْد الطولي الذي لا يميل - إلاَّ في حالات قليلة

(١) المصدر نفسه، ورقة ٥٢.

(٢) عبد الملك مرتاض، ألف ليلة وليلة: دراسة سيميائية تفكيكية لحكاية حمّال بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، (آفاق عربية)، بغداد، ١٩٨٩، ص ١٩.

(٣) عبد الله إبراهيم، البناء الفني لرواية الحرب في العراق، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٨، ص ٢٧.

ـ إلى الوصف والتعمُّق في تحليل الشخصيَّات. ومن اليسير على القارئ أنْ يتبين الدوافع التي تخلق الوقائع بشكل يستطيع من خلاله معرفة ما يصل بين الموقف ولاحقه؛ لأن هذه الوقائع تُرتَّب اعتماداً على الارتباط الزمني والسببي لا على التجاور وحسب. دون أن يعني ذلك ضرورة تماسك هذه المواقف والوقائع وتلاحمها. وقد عملت هيمنة الفعل الماضي على تتابع الحركات وتعاقب الأفعال فضلاً عن أنَّها حملت دلالات الحركة النفسية. ولعلَّ المثال التالي يسوِّغ ما نذهب إليه؛ فقد قامت العجوز بإخبار بياض بما رأته في القصر، وجاءت ردّة فعله نابضة بالحركة الماديَّة والنفسيَّة؛ نقرأ: «وقام وقعد... حتى ندمتُ على ما أخبرته، وظَنَنْتُ أنه جُنَّ فلم أكلِّمه.. ثم قال لي ما ذلك؟. فقلت له وماذا تريد أكثر من هذا.. فلما سمع ذلك مِنّي سقط على الأرض وسالت دماؤه... فلما رأيته...»[1]. إنَّ التخطيب[2] أو الانحراف بزمن القصة عن مساره، وإعطاءه زمناً مرتَّباً آخر ـ لا يشكل ظاهرة حاضرة في النصّ.

ـ أمَّا البناء المتداخل فيعني تداخل الوقائع في الزمان[3]، فلا تقرأ الوحدات السردية عندها اعتماداً على التعاقب الزَّمني، بل وفق تجاورها في النص، على أنّ الوحدات المتجاورة لا تقدم دون اعتبار العلاقات التي تربط بينها، بل تتجاور لإنجاز دلالة، أو تقديم شخصيَّة. يضطرُّ السارد إلى ذلك حادثة قديمة للكشف عن العلاقات بين الشخصيات؛ فعندما تلتقي العجوز الجارية رياضاً وتحدثها عن بياض، تستنكر الأخيرة، فتذكِّرها العجوز بأنه «الشابُّ الذي رأته من أعلى الشجرة»، وهي بهذا الاستذكار تحاول الربط بين المواقف وإكمال السرد ـ ومِمَّا يلفت النظر هنا أنَّ هذا

(١) بياض ورياض، ورقة ٣.

(٢) حول مفهوم «التخطيب» انظر: تحليل الخطاب الرّوائي، ص٩٠.

(٣) البناء الفنّي لرواية الحرب، ص ٣٨.

التداخل لا يقدم من خلال حَدَثٍ كامل، وإنَّما يَقْتصر في تقديمه على موقف أو واقعة يلتفت السَّارِد إليها ويعيد ذكرها، فكأنّه يروي الفعل ولا يقدم كيفية وقوعه؛ مِمَّا جعل مواضع التداخل تجيء - ولا سيَّما في الاسترجاع الخارجي - شبيهة بالإخبار التاريخيّ. وقد رأينا عند استعراضنا للبناء السردي أن النص أفاد إلى حدٍّ ما - من الاسترجاع والاستباق، وأنَّ هذه الاستعمالات كانت ذات وظيفة في بناء النصّ.

- ويبقى أن نشير إلى البناء المُكرَّر حيث يشار إلى واقعة أو حدث غَيْر مرة؛ إما لِهدفٍ بنائي: كالربط بين وحدات السرد مثلاً، أو التأكيد على دلالة معينة، أو تقديم وجهة نظر جديدة. ويلاحظ على البناء المكرَّر أنه يعيد رواية الواقعة ولكنه لا يُشْعِرُ بوقوعها. ومن أمثلة ذلك واقعة تعلّق الحاجب بالجارية؛ فقد قُدِّمت من عدة زوايا نظر: ترويها العجوز، وتذكرها السيِّدة، وتُلمح إليها الجارية شمول. وعلى الرغم من اختلاف الزوايا، فإنَّ الواقعة افتقرت إلى التنوُّع في الرؤى؛ لأنَّها أظهرت اتفاقاً كاملاً بين الذين أشاروا إليها؛ مِمَّا جعل وظيفة التكرار مقتصرة على مسألة التوكيد وحسب. وزيادة على ذلك فإنَّ التكرار لا يكشف عن تعدد المستويات اللغوية للرواة أو الحالات النفسية لهم، مِمَّا يؤكد أنَّ التكرار هو نقل للوقائع لا خَلْقٌ لها، إنَّه ينقل أفعالاً منجزة لاتحيا أو تنمو في زمن روايتها، إنَّ المكرر يتكون من «رواية أفعال أكثر ممَّا يتكوَّن من أفعال» على وفق ما يقول عبدالله إبراهيم في سياق مختلف[1].

### (د) التواتر

يُعرف التَواتُر بأنَّه «مجموع علاقات التكرار بين النص والحكاية»[2]،

---

(١) السَّردية العربية، ص ١٠٩.

(٢) مدخل إلى نظرية القِصَّة، ص٨٢.

أي دراسة كم الأحداث في النص مقارناً بتكرارها في الحكاية؛ ذلك أنَّ السَّرْد - في وجه من وجوهه - تصرُّف في الأحداث التي منها يبنى هيكل الرِّواية على نحو لا نجد فيه - بالضرورة - تطابقاً بين حضور الأحداث في النص ونسبة وقوعها في الحكاية[1]. ومن الجَلِيّ أنَّ الحديث هنا خاصٌّ بالعلاقة بين المتن والمبنى، وقد أفضت دراسة هذه العلاقة من هذه الزاوية على التحديد - إلى استخلاص عدة أشكال من النصوص، وسنحاول عرض بعض هذه الأشكال من خلال قراءة القصة التي بَيْن أيدينا.

١ - النصّ المفرد: وهو الذي يَرْوي مرةً واحدة ما حدث مرة واحدة. وأغلب الوحدات السردية في القصة تدور في فلك هذا الشكل، ولَعَلَّهُ من التزيُّد أن نعطي أمثلة على ذلك؛ ولكنَّنا نشير هنا إلى أن النصَّ يحتوي وقائع متشابهةً حدثت مرَّة واحدة ورواها النص مرة واحدة (السرد أكثر من مرة لما حدث أكثر من مرة)؛ مما قَدْ يُعدُّ مُلْبِساً؛ إذ يفضي التسرُّع إلى عدِّه من باب المكرَّر وليس الأمر كذلك. إنَّ أفعال العجوز أو الشخصيّتين المحوريَّتين متشابهة في شكل الحدوث وَهَيْئته، ولكنها ليست متطابقة في الزَّمَان والمكان، وإنشاد الشعر في غير موضع وفي غير زمان وقائع متشابهة من حيث طبيعة الواقعة، ولكنها ليست حدثاً واحداً، ومن هنا يجب عدُّها من باب «النص المفرد».

٢ - النص المُجمل أو المؤلَّف: وهو الذي ينقل مرَّة واحدة ما حدث في المتن أو الحكاية مرَّات عديدة؛ فنحن هنا بإزاء مجموعة من الوقائع والمواقف الإنسانيَّة التي تحدث كثيراً، ولكن يعبَّر عنها في النص مرَّة

(١) النزعة الذهنية، ص٥٥. وحول هذا المصطلح وأشكاله انظر: السَّرْدية العربية، ص ١٠٩؛ وليد نجار، قضايا السرد عند نجيب محفوظ، منشورات دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص١١١-١١٨؛ ومدخل إلى نظرية القصة، ص ٨٢-٨٣.

واحدة، ويتجلى ظهور هذا الشكل في «بياض ورياض» في الأمور المتعلّقة بالسلوك والعادات والأفعال اليوميَّة التي يضطر السرد أحياناً إلى السكوت عنها إمَّا بسبب معرفة المتلقي بها وقدرته على استنتاجها، أو لأنها تفتقر إلى الوظيفة. ومن أمثلة الإجمال ما تقوله العجوز واصفة سلوك بياض: «فكان يسير غدوة ويروح عشية وأنا لا أدري...»[1]، وتقول في موضع آخر: «فكان (بياض وقريبها) يخرجان عني غدوةً ويرجعان عشية، وأنا أسأل قريبي كلَّ ليلة عمَّا يفعل (بياض)، فيقول: حيناً يتسلَّى وحيناً ينوح، وحيناً يتلهف وحيناً يبكي، فأسلّيه.. فكُنَّا نقعد معه كُلَّ لَيْلَةٍ ونحدثه بأخبار الناس وهو يخبرنا عن بلدِهِ ودارِهِ وأهله وما كان من أحواله في المكتب وما كان يصنع مع أترابه[2]. وتقوم جارية بإخبار العجوز عن رياض حين رأتْ ما حلَّ بها في قصر الحاجب في وقت متأخِّر من السرد «هكذا يعتريها عند المساء وعند الصباح»[3]. وغني عن البيان أنَّ بياضاً كان يسير صباحاً ومساءً لأيام كثيرة، وأنَّ ردود أفعاله: التسلّي أو البكاء، أو حديثه عن ماضيه وأصدقائه... كلُّ هذه الوقائع جرت مراراً في زمنها التاريخي المفترض، لكن النص سَرَدَها مرَّة واحدة، وربما يعود ذلك إلى هيمنة صيغة الخطاب المَنْقُول، وإلى أنَّ الساردة العجوز قد جعلت بياضاً ورياضاً بؤرتين للسرد، ولكنّها لم تُخولهما - إلاّ في حالات قليلة - بالنهوض برواية الأحداث، أي أنَّ الساردة تلجأ عندَ ذكر مفردات الحياة اليومية الماضية لشخصية من الشخصيات في الوقائع التي لا تكون شاهدةً عليها - إلى الإيجاز والإجمال دونما تفصيل أو تدقيق في هذه المفردات؛ لأنها لا تدَّعي - كما سنرى - المعرفة الكُليَّة إلاَّ فيما تراه أو تُشَارك فيه.

---

(١) قصة بياض ورياض، ورقة ٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ورقة ٣٢.

(٣) المصدر نفسه، ورقة ٤٣.

٣ ـ النصّ المكرّر: وهو النص الذي يروي أكثر من مرة ما حدث مرَّة واحدة. وقد أشرنا إلى التكرار غَيْرَ مرَّة في هذا العَرْض؛ فقد جاء هذا النوع من النصوص في عِدَّة مواضع، ولعلَّ أبرز الوقائع المكررة تعرُّف الحاجب إلى رياض ووقوعه في غرامها (إذ تكرَّرت الإشارة إلى هذه الواقعة ست مرات)؛ وبداية العلاقة بين بياض ورياض (تكررت ثلاث مرات). ويتّضح أنّ تكرار هاتين الواقعتين بهذا الشكل يشير إلى أهميتها في دفع مسار السَّرْد من جهة، وإلى محاولة وضع موقف الحاجب إزاء موقف بياض من جهة أخرى. فالنصُّ يكرر وظيفتي العائق (الحاجب)، والرغبة (اللقاء بَيْنَ بياض ورياض). وقد أشرنا عند الحديث عن الاسترجاع الداخلي إلى أنَّ التكرار يقع أيضاً في الوقائع التي لا تفصل بينها مسافات زمنية طويلة. فالعجوز تنصح بياضاً أن يخرج إلى «الثرثار» وتخبره أن قريبها سيراقبه، وَيُقَدِّم النصُّ على النحو التالي: (فخرجا من عندي على هذه النيَّة وأقاما إلى الليل، ثم أقبل قريبي وحده، فقلت له: أين ضيفُنا؟» نعرف بعدها أن القريب تابع بياضاً وراقب جُزْءاً مِمَّا حدث له وينتهي إخبار القريب بقوله: «فأقبلت كما ترين»[1]، إن تكرار الإشارة إلى مجيء القريب في بداية هذا المشهد ونهايته محاولة للربط بين الوحدات السردية، وإعادة ترتيب الأحداث. ومن ناحية أخرى يقرّر القريب أنه لم يطلع على الوقائع كلّها» حتى غابوا عن بصري... فمشيتُ حتى أتيت الموضع الذي كانوا فيه قعوداً فلم أجد أحداً، فأقلبت» . ويأتي هذا القول من القريب محاولةً لتقديم بياض سارداً للوقائع نفسها من خلال رؤيته الذاتية، ولذلك يُعيد بياض بعض الوقائع بأسلوبه ويكمل مالم يستطع القريب رؤيته. ولكنَّنا لا نعدُّ ما يضيفه بياض تكراراً؛ لأنه يقدّم وَقائع جديدة.

---

(١) المصدر نفسه، ورقة ٣٥.

### هـ ـ الديمومة / الاستغراق الزمني

يقصد بهذا المصطلح تحليل العلاقة بين زمن الحكاية/المتن وطول النص/ المبنى، ويقاس الأوّل عادة بوحدات زمانية كالدقائق والأيام والأشهر... بينما تُقاس الوحدات السردية بالأسطر والجمل والفقرات والصفحات، فحيِّز الحكاية أو المتن الحكائي زمانيٌّ، وحيز المبنى/السرد مادي مكانيٌّ. إنَّ دراسة هذه العلاقة تفضي إلى تبيّن الأنساق السردية للتعرف على آلية التسريع السردي أو التباطؤ السردي. وغالباً ما يميِّزُ النقَّادُ أربعة من أشكال السَّرد التي تنضوي تحت هذه العلاقة وهي التلخيص والحذف والتوقف والمشهد[١].

١ ـ التَّلخيص: ويقصد بهذا الشكل أن تُسْرَدَ مدّة زمنية طويلة من الحكاية في مساحة نصيَّة قصيرة لا تَتَناسب مع الحيِّز الزمني الذي احتلَّهُ الحدث. ولبيان هذا الشكل نورد الأمثلة التالية:

أ ـ العجوز: ... فقالت من بَيَاض؟ قلت: الغلام الأديب الشاعر الذي كنت رأيت من أعلى الشجرة، واستغرب وأنشدك، وكان الوعد بينكما يوم الجمع[٢].

ب ـ ويروي قريب العجوز لها: «قفوت أثره، فإن مشى مشيت، وإن وقف وقفت مُتلثِّماً حتى أتى الثرثار فمال نحوه واستند إلى جدار، فانسللتُ

(١) حول مفهوم الديمومة والاستغراق الزّمني وأشكال العلاقة بين زمن السَّرد وزمن الحكاية انظر: مدخل إلى نظرية القصة، ص٨٥-٨٩؛ والنزعة الذهنيّة، ص٥٦، وما بعدها؛ وبناء الرواية، ص٧٣-٨٩؛ وبنية الشكل الروائي، ص١٤٥-١٩٣؛ وقضايا السَّرد عند نجيب محفوظ، ص٣٨-٦٩؛ وتحليل الخطاب الروائي، ص٧٨ وما بعدها؛ وحميد لحمداني، بنية النص السَّردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٣، ص٧٥-٨٠.

(٢) بياض ورياض، ورقة ٥.

من ورائه وهو لا يدري ولا يشعر...»[١].

ج ـ العجوز: «فَكُنَّا نَقْعد معه في كلِّ لَيْلة... وهو معنا يخبرنا عن بلده وداره وأهله، وما كان من أحواله في المكتب، وما كان يصنع مع أترابه...»[٢].

د ـ تقول جارية: «هكذا يعتريها عند المساء والصباح وهي مع هذا تألفه لا محالة»[٣].

يلخّص المثال الأول لقاءً طويلاً ينبغي أن يكون متضمناً حواراً بين رياض وبياض، ولا نعرف منه سوى ما قُدِّم في النص. وقد يسأل القارئ عما دار بينهما من حديث، وكيف أقنعها بأن تستمع إليه، أو أن يَنْتَزِع منها موعداً، إنَّ ذلك كلّه يفترض جدلاً استغرق زمناً، لكنَّه لُخِّص في السَّرد. ويبدو أنَّ الراوي الناقل قد ابتعد عن الوصف أو تحليل الشخصية بغية التَّسريع السَّردي، واللَّهث وراء الوقائع وحسب. وفي المثال الثالث تبقى ذكريات بياض الطويلة مع الأهل والناس في بلدة مغيَّبة، وتحجب عنا تجاربه في موطنه، فكيف كانت علاقاته مع أترابه في المكتب الذي درس فيه على سبيل المثال؟. وهناك أسئلة كثيرة تبقى معلَّقة لم يجب عنها النص. إنَّ هذا التلخيص يحتضن فترة تلقيه العلم وفترة حياته الأولى وهي مدة طويلة جداً كثفها السرد بفقرة قصيرة. ويلاحظ على بناء التلخيص في الأمثلة التي اجتزأناها وغيرها من الأمثلة ما يلي:

١ ـ أنَّ معظم أشكال التلخيص ارتبطت بالاسترجاع، ولعلَّ طبيعة الاسترجاع تقتضي استخدام هذا الشكل، لأنه يقدم ما تستطيع الشخصية أن

---

(١) المصدر نفسه، ورقة ٣٠.

(٢) المصدر نفسه، ورقة ٣٢.

(٣) المصدر نفسه، ورقة ٤٣.

تذكّره، ولعله من العسير أن تلمَّ الذاكرة بمفردات الأحداث الماضية وتنقلها كما حدثت فعلاً، وإن فعلت فإن الشكل الذي تقدّم به الأحداث الآن لا يعبِّر تعبيراً سليماً يمكن الوثوق به ـ عمَّا حدث فعلاً؛ وذلك لأن الشخصية تنقل ما تذكره من الماضي من خلال رؤية حاضرة تتأثر بالمعيش فَتُلوِّنُ الماضي بلون الحاضر؛ ومن هنا جاء التلخيص متكئاً على ذكر العلاقات البارزة دون الخوض في قصِّ الوقائع والأحداث.

٢ ـ أنّ هذا الشكل يعمل على تسريع السرد مُنْسَجماً مع طبيعته؛ إذْ يسير السرد إلى الأمام محاولاً الوصول إلى النهايات دون أن يخلق عوائق تعيده إلى الوراء؛ ولذلك يَجِيءُ الاسترجاع مُلخَّصاً قصيراً، وزيادة على ذلك يحاول السَّارد أن يصطنع لما يستعيده ملخّصاً تواليَ الأفعال الماضية المتلاحقة بشكل لافت؛ ففي المثال الأول نقرأ: كنت رأيت، واستغرب، وأنشدك، وكان؛ وفي المثال الثاني: قفا، مشى، وقف، مال، أتى، استند. . . هكذا.

٣ ـ أنَّ التلخيص مرتبط إلى حد كبير بما يسُمَّى بالنص المُجْمل؛ إذ يروي مرة واحدة ما حَدَث أكْثر من مَرّة؛ لأنَّ وقائع كثيرة قد جَرَتْ في فترات متباعدة وطويلة يوردها النصُّ مَرّة واحدة معوِّلاً على آلية التلخيص. ونستطيع أن نقسم الوقائع التي جرت لبياض في المثال الثالث على نحو قد يكشف عن تعدُّدها وغناها في الزمان:

ـ سلسلة من الوقائع جرت في حَيِّز مكانيّ واسع (بلدة، إمارة، أو مدينة. . .).

ـ سلسلة من الوقائع جرت في داره حيث يعيش أهله (ولنا أن نفترض وقائع تنتمي إلى علاقاته بأبيه أو أُمّه أو أفراد عائلته!).

ـ سلسلة من الوقائع تتعلق بدراسته في المكتب (مدة الدراسة، مادة الدراسة، علاقته مع أستاذه).

ـ سلسلة من الوقائع تنتمي إلى علاقاته مع أترابه.

إنَّ هذه الوقائع المفترضة تمثل فترة طويلة تشكّلت من خلالها حياة بياض الذي يكوّن الآن بؤرة السرد، ومع ذلك فإن المبنى تجاوز معظم هذه العلاقات مقتصراً على التلخيص وحسب؛ لأنَّه كمايبدو يقدم لنا شخصية منجزة جاهزة، (كما سنرى عِنْدَ الحديث عن الشخصية).

٢ ـ الثغرة أو الحذف: ويقصد بالثغرة المرور على فترات زمنية طويلة دون أن تحظى بمساحة نصيَّة، فيكون زمن الحكاية طويلاً وزمن المبنى/ مساحة النصّ لا شيء أو جملة مقتضبة، وقد ندر استخدام هذه التقنية، ولم نعثر في القصة إلاّ على مثالين صريحين على الثغرة المذكورة[١]: ففي مقطع تصرح الساردة بأن بياضاً كاد ينسى: «حتى توهمت أنه بَرَدَ قلبُه شهرين»[٢]؛ وفي موضع آخر نقرأ حول وجود آلية تطيل من عمر القصّ وهي المكاتبة التي تبدأها رياض، ولكنَّنا نرى أنها تتوقف بعد ذلك: «فلم نَرَ لها (رياض) رسولاً نحو شهرين»[٣]، وبعد كلّ إشارة تحدث وقائع جديدة؛ مما يشير إلى أن الفترتين (أربعة أشهر) حذفتا من السرد؛ وَرُبَّمَا يعود ذلك إلى أنَّ شخصية بياض تعيش حالة واحدة سبق أن أشار إليها السرد في وحدات سردية متعدّدة، مثل ردود الأفعال الحادّة، أو الانعزال والتقوقع على الذات، وعدا ذلك فنحن لا نملك مسوّغات فنية لهذا الاستعمال إلاَّ محاولة تمطيط السرد وجعله يُغطّي فترة زمنية طويلة نسبياً.

٣ ـ الوقفة أو الاستراحة: وهي على خلاف الثغرة؛ إذ تشير إلى أنَّ

(١) هناك نوعان من الثغرة أو الإسقاط: الثغرة المذكورة المميِّزة حيث توجد عبارة موجزة تشير إلى الزمن، وهناك الثغرة الضمنيَّة التي يستطيع القارئ أن يستخلصها من النصّ. انظر: بناء الرواية، ص٧٩.

(٢) بياض ورياض، ورقة ٣٢.

(٣) المصدر نفسه، ورقة ٥٢.

مساحة النصّ طويلة والوقائع المكونة للأحداث غائبة؛ بمعنى أنَّ زمن المتن لا شيء أو لحظات قصيرة وزمن السرد طويل. وهذا الشكل يتمثَّل بوصف الأشياء وتحليل الشخصيَّات، حيثُ يقطع جريان الزمن إلى حدٍّ كبير ويثقل وتُعطَّل وتيرته[1] لصالح الوقوف الطويل عند مكونات الأمكنة وصور الناس وردود الأفعال بشكلٍ يشعر فيه القارئ في الغالب بغياب نبض الزَّمن.

إنَّ الملاحظة البارزة التي يمكن تسجيلها عند النظر إلى هذا النصّ أنَّ وصف الأمكنة جاء ضبابياً؛ إذ يتكئ السَّرْد على الإشارة السريعة إلى المكان أو المرور على اسمه دون أن يتكفَّلَ بتقديم خلفيّات مكانيَّة تتضافر مع عناصر أخرى لتقديم معانٍ ودلالات. فالسَّرْد لم يستطع خلق الأمكنة ويغرق في وصفها رغم توافره على إمكانات كثيرة يمكن استثمارها في الكشف عن الشخصيات وتحليل اتجاهاتها وميولها، وتقديم أفق للعادات والقيم الاجتماعية؛ فوجود القصر مثلاً كان يمكن أن يستدعي حديثاً عن الأثاث والبناء والمناظر، ويمكن أن يكون السؤال حول المدينة: أسواقِهَا وحماماتها وبركِها ـ مشروعاً، لكنّ أيّاً من ذلك لم يُقدَّم، وبدلاً منه اكتفى النصّ بالإشارات الخاطفة التي لا تسمح بتشكيل صورة متماسكة عن المكان، إذ يقدَّم المكان عن طريق نسبة إحدى الشخصيات إليه، أو عند الحديث عن أصل شخصية ما، وقد حدث هذا مرات قليلة في النصّ كالإشارة إلى بابل (العجوز البابلية)، وتأتي الإشارة إلى دمشق والشام عرضاً عند ذكر أصل بياض.

نظفر إذن بإشارات مقتضبة عن دمشق والشام والثرثار والبستان ودار العجوز والقصر، وعلى الرغم من أن هذه الأسماء قد تشي بالحركة والانتقال السريع (من دمشق إلى العراق)؛ أو تشير إلى الغنى الفاحش

---

(١) ألف ليلة وليلة: دراسة سيميائية، ص ١٠٧-١٠٨.

والترف (القصر وما فيه من جوارٍ)، أو أنَّها قد تستدعي وعي المتلقي بالثقافة البغدادية أو الموصلية ـ فإنها على الشاكلة التي قُدِّمت فيها تبقى مكثَّفة مفتقرة إلى الدلالة العميقة. ولعلّ هذا الانشغال عن تقديم الأمكنة الحيَّة الناطقة ـ يعود إلى الاحتفال بالحكاية واللهث وراء رواية الوقائع ومتابعة المواقف، وربَّما يفسِّر ذلك أيضاً ما قاله بعض النقاد حول الوصف في غير هذا السياق من «أنَّ الوصف اعتبر لفترة طويلة أحد ميادين الشعر الأكثر خصوصية وخصوبة وأنَّ النثر القصصي القديم... لم يعط الوصف هذا الاهتمام الخاص، فالأهمية معطاة للسرد، لذكر الحوادث والأفعال ونسق تركيبها اللذين كانا يشكلان مادة إثارة راقية، والوصف هنا حين يأتي ليس مطلوباً لذاته وإنَّما لغرض يفضحه السِّياق الذي يتم فيه...»[1].

وإذا كان المكان شِبْه مغيَّب، فإنَّنا لا نعدم وجود بعض المقاطع الوصفيَّة التي تبرز في ثلاثة مظاهر: التصوير الحِسّي والحركيّ للناس؛ وتحليل ردود الأفعال، وما يدور في مجالس الأُنس (دون الالتفاف إلى المكان كثيراً من هذه الزاوية).

يطالعنا أول مقطع وصفي على لسان الساردة العجوز؛ إذ تصف الجارية لاعباً على نحو يظهر مفاتنها الجسدية مع ما في ذلك من حركة ماديّة وتأثير نَفْسِيٍّ، وقد جاء هذا الوصف مباشرة يتّكئ على تصوير الأشياء لا على أثر هذه الأشياء في النفس. ولعلَّ هذا المقطع يصلح أن يكون أنموذجاً وصفياً في النص» ينادي الحاجب الجارية لاعباً، ثم تُوقِفُ العجوزُ السَّرْدَ لكي تقدّمها «فأقبلت جارية أخرى (لاعب) كما بدا (نهداها) في صدرها كهيئة تفاحتين من در على صحن مرمر، بيضاء شقراء، ونظرت إلى

(١) سامي سويدان، أبحاث في النَّص الروائي العربي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٦، ص١٣١-١٣٢.

ساقيها، فإذا خلخالان من ذهب قد رُصِّعا بالجوهر النفيس؛ إذا مشت سلب مشيها العقول على صغر سنها مع الملاحة والتدلل والبراعة» ، ثم تضيف بعد قليل: «فلمَّا ذهبت لاعب بين يدي الحاجب وانفتلت خلتها قد انقطعت من نصفها لثقل ردفها وقيام صدرها، ورقة خصرها مع الرشاقة وخفَّة الصبا»[1]. إنَّ الناظر إلى هذا المقطع يمكن أن يسجل الملحوظات التالية:

١ ـ تقدِّم هذه الرقعة مستويين من الوصف: المستوى الحسِّي المتمثِّل بالنَّهد والصدر والساقين؛ والمستوى الحَرَكيّ والنفسي المباشر الذي يتضح من خلال الإشارة إلى طريقة المشي التي تسبي العقول. وفضلاً عن ذلك فقد أبرز الوصف مظاهر الشكل والهيئة والحركة مرة أخرى معوِّلاً على التشبيه والمقابلة فالنهدان يشبهان تفاحتين من در في شكلهما، والصدر صحن مرمر. وربما تتضح المقابلة بين المفردات كما يلي:

| | |
|---|---|
| النـــهـــدان | تـــفـــاحـــتـــان مـــن درٍّ |
| والـــصـــدر | صـــحـــن مـــن مَـــرْمَـــر |

وقد مزجت اللوحة المقدَّمة الألوان بالأشكال والأشياء، فالبياض والشقرة ألوان تصف الجسد والبشرة فضلاً عن أنها تحيل على الجواهر وعلاقتها بالموصوف (الدر، المرمر، الذهب). ومن ناحية أخرى فإنَّ الصورة تكشف عن أن صغر سن الفتاة لم يقف حائلاً دون ظهور أنوثتها.

٢ ـ تتكفَّل الساردة المشاركة بهذا الوصف من زاوية ملاصقة للموصوف إذ إنَّ المسافة التي تفصل بينها وبين الموصوف قريبة مكَّنَتْهَا من تقديم وصف مرتبط بالنشاط البصري لها، مازجة كلَّ ذلك بتصوُّرها الخاصِّ ورؤيتها الشخصية مِمَّا جعل هذا الوصف ذاتيًا[2] لا يحتفل بتقديم معلومات

---

(١) بياض ورياض، ورقة ٢.

(٢) للتفريق بين الوصف الموضوعي والوصف الذاتي انظر مثلاً: مدخل إلى نظرية القصة، ص ٨٨.

عن الموضوع بمقدار ما يقدِّم انطباعاً خاصاً يكشف تَأثُّر الواصف بما يرى.

٣ ـ يبدأ المقطع بتقديم صورة وصفية قد تميل إلى التجريد، لكنّ المحدق في الصورة يلحظ امتزاج الزمن بالأشياء؛ لم يبق الوصف مقتصراً على رسم الأشياء جامدة، بل قرنها بحركة الزمن أيضاً؛ فتَعانق سَرْدُ الأفعالِ مع وصَف الأشياء «ونظرت إلى ساقيها إذا مشت، انفتلت... انقطعت...» إنَّ تكرار الفعل يحوّل الصورة من وصفية مجردة إلى صورة سردية[1]. ولم تقتصر الحركة على توافر الأفعال في هذا المقطع، بل ضُمِّنَت الحركة في المعنى، فصفات الملاحة والتدلل والبزاعة تشي بأن جمال «التمثال الصامت» بدأ يمتلئ بالحركة والحيوية شيئاً فشيئاً؛ لأنَّ الصفات الأخيرة: التدلل والبزاعة لا تشير إلى مستوىً ماديّ وإنما تشير إلى سلوك أيضاً.

٤ ـ إنَّ هذا المقطع يقدم أُفُقاً مرتبطاً بمجتمع القصة: إذ يبرز المعايير والقيم الراسخة التي تمكِّن الناس من الحكم على جمال المرأة كثقل الردف وقيام الصدر، ورقة الخصر والرشاقة... ولا يعني هذا أنَّ القصة انفردت بمعايير خاصة بمجتمعها وحسب.

٥ ـ على الرغم من أن هذا الوصف يعدُّ ـ بشكل عام ـ تبطيئاً لوتيرة السَّرد؛ فإننا نجتهد في رؤيته ـ في هذا الموضع السَّردي ـ مُوظَّفاً وليس وَصْفاً مجانِيّاً خارجاً عن سياق الأحداث؛ لأننا نشعر أننا إزاء تدرج في تقديم الشخصيات النسائية لكي نصل بعدها إلى شخصية رياض المحورية. إن الإشارة إلى جمال كاعب، ثم الإلحاح في وصف الجارية لاعب بما في ذلك الحديث عن الدرّ والمرمر والذهب والجواهر يشير إلى غنى الحاجب

---

(١) انظر في الفرق بين الصورة الوصفية والصورة السَّردية: بناء الرواية، ص ١٥٤؛ حيث الصورة السَّردية تظهر تزمين المقاطع، بينما تخضع الصورة الوصفية للاستقصاء «فتمكُن» الزمن!.

واهتمامه بعدد كبير من الجواري، لكن إحدى جواريه وهي رياض تستأثر باهتمامه الشديد فيقع في أسرها، على الرغم من أننا لا نظفر بصورة متكاملة متكافلة عن جمالها وثروتها في هذا الموضع، لكنَّ هذا الجمال يبدو أمراً منطقياً؛ فإذا كانت لاعب التي قدمت في المقطع السابق على هذه الدرجة من الجمال ولم يلتفت إليها الحاجب، فينبغي إذن أن تكون رياض أجمل جواري الحاجب على الإطلاق، لكي يختارها، ومن هنا جاء الوصف السابق مفسِّراً لموقف الحاجب من جهة وممهِّداً للحديث عن جمال رياض من جهة أخرى، وكلّ ذلك يجعل هذا الوصف ذا دَوْر وظيفيّ في بناء السرد، لا زخرفاً وتجميلاً فقط.

وإذا ما انتقلنا إلى مقطع وصفي تقدم من خلاله الجارية رياض، فإنَّنا لا نلمح فرقاً كبيراً في طريقة الرسم، سوى التعويل على الأنسنة وتقديم الوصف من خلال الفعل، تسرد العجوز قائلةً: «رأيت رياضاً كالكوكب الدريّ في ظلام الليل وعليها غلالة خضراء، وقد تمنطقت بمنطق من الحرير الأحمر على خصر يكاد والله ينقطع من رِقَّته، وهذه تكاد تتقصَّفُ رقة وليناً، وتمشي يميناً وشمالاً، وتنظر فيما يصلح من أمر النزاهة، والخدم بين يديها بأواني الطيب وأنفال الشراب... وبيدها قضيب خيزران تضرب به الخدم بين الهزل والجدّ»[1].

يوكِّد هذا المقطع امتزاج الوصف بالسرد؛ إذ يصبح التصوير في بعض المواقع جُزءاً من الحدث، ويأتي الفعل على شكل سلوك، كما يكشف المقطع عمَّا تحتله رياض من منزلة في قلوب الخدم وجواري القصر مما أهَّلها لأن تكون قيِّمة على الآخرين فضلاً عن احتلالها لموقع كبير في السرد، دون أنْ يَعْني ذلك قدرتها على تحريك الأحداث أو توجيهها الوجهة التي تريد: والوصف في هذا المقطع لا يختلف عن سابقه من حيث كونه

---

(١) بياض ورياض، ورقة ٥.

ذاتياً يعبِّر عن رؤية الراوي لما يصف، لا سيَّما إذا تَذَكَّرنا الأسلوب الذي تقدَّم من خلاله بعض الجمل «كالقسم في وقولها» خصر يكاد والله ينقطع «أو قولها: «وهي تكاد تتقصَّفُ رقة وليناً» ، فهذه الأقوال لا تنم عن وصف موضوعي، بل تصبغ الأشياء والناس بصبغة ذاتية تعتمد الإبصار، وإطلاق الأحكام.

أما المقاطع التي تصف ردود الأفعال فقد جاءت كثيرة ولكنَّها مختصرة يغلبُ عليها هيمنة الفِعل؛ ومن ذلك سلوك بياض عندما سمع من العجوز: «فلما سمع مني سقط على الأرض على جبينه وسالت دماؤه على وجهه...»[1]، وتقدّم العجوز صورة لرياض تغلب عليها الحركة: » ... ورياض واقفة مُخمَّشة الوجه، مشقوقة الثياب»[2]. ويلاحظ على هذه الصُّور أنَّها جزءٌ من السَّرد؛ إذ تعدُّ في غالبها وقائع لا أوصافاً مجردة، والأمر نفسه يقال فيما يتعلق باللقاءات، فقد قدَّم النصّ مجلس أنس بارز حين اجتمع بياض ورياض بحضرة السيدة العجوز والجواري، وقد شمل الوصف المقدم لهذا المجلس جمال الجواري وأنواع الأطعمة والأشربة بطريقة موجزة لا تسعف في تحليل المجلس أو الأشياء، ثم يبدأ الغناء ليشكل وقائع متواترة إلى نهاية المجلس[3].

٤ ـ المشهد: في هذا الشكل يكونُ الزمن مطابقاً ـ إلى حدٍّ كبير ـ لحجم النص، وذلك لأنه يعتمد العرض كصيغة من صيغ الخطاب ويتشكل المشهد من الحوار. وقد جاءت المشاهد في هذه القصة منقولة مباشرة؛ لأنها حوارات حَرْفيَّة. أما الأسلوب المهيمن في إيراد هذه المشاهد فيعوِّل على صيغة (قال، وقلت، فقال...)، ويغلب على الحوار هيمنة الوصف

---

(١) المصدر نفسه، ورقة ٣.
(٢) المصدر نفسه، ورقة ٢١.
(٣) المصدر نفسه، ورقة ٧-١٩.

والتحليل، حيث تلجأ الشخصية إلى السؤال عن حالة معيَّنة لتنعكس من خلال الحوار نظرة الشخصية إلى الناس والأشياء، وقد يستثير السؤال المتضمن في الحوار ما يفضي إلى استمرار السرد:

(فلما فرغت الجارية من غنائها)

قال لها الحاجب: إنَّ قلبك قاسٍ على محبوبك يا كاعب

قالت : أجل وحياتك يا مولاي.

(ثمَّ نظر إليَّ الحاجب (تقول العجوز).

وقال لي: يا أختاه أليست هذه جارية مليحة؟

قلت: بَلَى، أَصْلَح الله سيدي الحاجب[1].

ومن الأمثلة أيضاً.

قال: يا أمَّاه، فما الحيلة في ذلك؟.

قلت له: يا بُنيَّ الحبُّ لا يكون إلاَّ بالكتمان دون الفضيحة...

قال: يا أمَّاه، مالي ما أقول لك إذا قلت الحقّ...

فقالت له: فما أنت صانع، فقد والله...

* * *

فقال لي: إنْ كَانَ هذا كلّه على هذه الصفة فلا أقدر!.

فقلت:... والله إنّه لكذلك..[2].

وهذا الحوار طويل يتضمَّن نصائح من العجوز. ويتميز الحوار كما أسلفنا بأنَّه حَرْفي وهو منقول أيضاً. ويأتي موجزاً أحياناً وطويلاً عندما يتضمَّن وصفاً أو نصيحة أحياناً أُخرى.

---

(١) المصدر نفسه، ورقة ٢.

(٢) المصدر نفسه، ورقة ٣-٥.

## ثانياً ـ نسيج السرد: الوظائف والحوافز

تتآلف الوحدات السردية الصغرى عن طريق التجاور في بعض الأحيان، ولكنَّ الشكل المهيمن في نسج السرد هو التتابع والتلاحق المقدَّمان في أغلب الأوقات بوساطة الإمعان في التبرير وتسويغ الأحداث بطريقة تقريريَّة مُبَاشرة، وأحياناً تترابط الوقائع بأنْ تكون إحداها سبباً في حدوث الأخرى. لكنَّ ذلك لا يعني دائماً منطقية التبرير وقدرته على الإقناع، فهناك وقائع كثيرة تُعدُّ من باب الحشو الذي لا مبرّر له. ومهما يَكُنْ فإنَّ الراوي يأخذ بعين الاعتبار قانون السببيَّة دون التعويل على الشرح والتفسير. وبمعنى آخر قد يتمكَّن القارئ من استنتاج العلاقات السببية المولِّدة للوقائع؛ فعلى سبيل المثال يكون الإنشاد حافزاً لإدخال الحاجب في السَّرد في لحظة البداية، وَتُغْتَنَمُ هذه الفرصة لسماع رؤية العجوز عن طريق وصف جارية أخرى ويقود وصفها ـ كما رأينا ـ إلى تقديم رياض إلى مسرح الأحداث؛ وينقل المشهد إلى بياض لنحظى بعدها بوقوف على ردة فعل بياض الذي يستثير العجوز للتوسُّط. . وهكذا تستمر الأحداث والمواقف إلى أن يلتقيَ بياض رياضاً ويُنْشد الشِّعْر الذي يستثير جزءٌ منه السيدة ويثير غضبها فتعاقب الجارية رياضاً. . . الخ.

إنَّ الإشارة إلى هذه الوقائع تشير إلى محاولة السرد خلق نظام من الأسباب التي توجد الوقائع وتوجّهها إلى حيث يريد السارد، وهي محاولة تشي بأنَّه لا يوجد حدث مجَّانيّ، وأنَّ سلْسلةً من الغرائز والحوافز تقف وراء وقوع الأحداث ونموّها، بيد أنَّ المحدِّق في النصِّ يجد أنَّ هذه السلسلة ـ الطريقة التي جاءت فيها ـ لم تنجح دائماً في إقناع القارئ المعاصر بمبرِّرات الأحداث والأسباب الموجبة لها؛ إذْ تبدو البساطة

التقريرية مهيمنة على كثير من الوقائع؛ مِمَّا صبغها بالرتابة. وللتدليل على ذلك يمكن القول ابتداءً إنَّ بعض الوقائع الواردة في السرد تفتقر إلى مبرر وجودها؛ بل إنَّ إسقاط هذ الوقائع لا يؤثر في بناء القصة بحال من الأحوال؛ فنحن نجد على سبيل المثال أنَّ الساردة قدمت وقائع لا نسمع منها إلاَّ إنشاد الشعر، وقد أسرف النص في تقديم مثل هذه الوقائع؛ ففي مشهد واحد نستمع إلى مجموعة من الجواري يُنْشِدْنَ، ويسهم بياض والسيدة في الإنشاد والغناء أحياناً: ففي بداية مشهد اللقاء بين رياض وبياض، وتأمر السيدة الجارية شمولاً بالإنشاد فتعمل مرتين، وتليها غيداء، ثم كاعب، ثم عقار لتغنّي مرتين ثم مدام، ثم يغني بياض قبل انضمامه إلى المجموعة، ثم طروب... إنّ ما يميز هذه الوقائع المتجاورة التعويل على الإنشاد والغناء لمقطوعات شعرية متقاربة في موضوعها وهو الحب والوصف، وعلى الرغم من أنَّ هذه الوقائع مُنْفَصِلة؛ لأنَّ كل غناء أو إنشاد يكوّن موقفاً بذاته؛ فإنها تفتقر إلى التنوع والاختلاف. وبدلاً من أن تعمل على تطور السرد وتناميه، فإنَّها أعاقت سيره وعملت على تكسيره، وآية ذلك أنَّ القارئ يمكن أن يتجاوز جُلَّ هذه المواقف دون أن يلاحظ اختلالاً في البناء، مِمَّا يجعل هذه الوقائع حشواً يثقل كاهل النص، فتفتقر هذه المواقف مشروعيَّة توفرها في السرد. وقد كان بإمكان السارد أن يلجأ إلى آلية الإجمال فيشير إلى مسألة الإنشاد وإلى أنَّها جرت مرَّاتٍ كثيرةً دون أنْ يسردها كاملة. لكنَّ طبيعة هذا السَّرْد قد تشكِّل عذراً؛ إذ يترسم خطى السيرة الشعبية، فيصطنع تناوب الشعر والنثر في البناء؛ مِمَّا يشي بأن هذا القص ينتمي إلى السرد الشفوي الذي يقوم فيه عامل الصوت وامتزاج الحكي بالغناء بدور كبير.

وإذا تجاوزنا هذه المواقف فإنَّ السؤال الذي يفرض نفسه هو: كيف استمرَّ السَّرْد ولماذا؟ إنَّ وضع الحاجب عائقاً للّقاء بين الشخصيتين

المحوريتين يبدو أمراً مقبولاً وَمقْنِعاً، على أن هذا السَّبب وَحْدَه - إن لم نعثر على حلٍّ آخر - خليقٌ بأن يوقف مسيرة القصّ ويضع حدًّا لجريان الوقائع، ويجعل مجمل المواقف اللاحقة ضرباً من التكرار؛ لأنَّ الحكاية ببساطة مُتَنَاهِية هي حكاية شابٍّ يُحِبُّ جاريةً ولم يحظَ بها لظهور عائق. لكنَّ الساردَ يمضي في سَرْده ويطيل معوِّلاً - فيما نرى - على مضمون الحب المثالي. إذ يصبح اللقاء بين الرجل والمرأة مطلباً نهائياً وغاية قصوى، وبهذا تكون طبيعة الموضوع ذريعة للاستمرار في القص وإن بدا العائق واحداً. ومن الجليّ أن تكرار وظيفتين أساسيّتين في هذا البناء يؤيد ما نذهب إليه؛ إذْ يتمحور السرد فيما يتعلق بشخصيتي بياض ورياض على توالي الأفعال المحظورة حيث تمنع الشخصية من فعلٍ ما، سواء أجاء هذا المنع من إحساس الشخصية ذاتها بالشرط الاجتماعي ووعيها بالمُحرَّم. أم بأمر أو نصيحة من آخر، ولكنَّ الشخصية تمر بظروف نفسية أو تقع تحت إلحاح العاطفة؛ مِمَّا يجعلها تنتهك هذا المحرَّم، وتكون النتيجة التعرض لعقوبة ما. إنَّ الوظيفتين اللتين أشرنا إليهما هما: الرغبة في أمر ما، ونشوء النقيض، ويتمُّ ذلك بطريقة التناوب؛ حيث يتم اللقاء ومن ثَمَّ الشعور بالتملُّك عن طريق النظر ثم يليه مباشرة ظهور عائق يُنْهي هذا الإحساس الشفاف باللذّة؛ مِمَّا يُحْدث أثراً نفسياً يتطلب حَلاً. ويمكن إيضاح تواتر هذه الثنائية كما يلي:

| الاتصال | الانْفِصَال لانتهاك المحظور | النتيجة | آلية الحلّ |
|---|---|---|---|
| ١ ـ لقاء مصادفة بين بياض ورياض | الخَوْف من الحاجب والحفاظ على الفضيلة | تأثُّر بياض ووقوعه فريسة المَرَض | تُساعد العجوز في الجَمْع بينهما |
| ٢ ـ اللقاء في البُسْتَان | تكشف السَّيِّدة العلاقة وتتذكر حُبَّ والدها لرياض | تسجن رياض ويعيش بياض في عذاب | تشفق العجوز والسيِّدة على المحبّين ثم إيجاد حلّ |
| ٣ ـ المكاتبة | صعوبة الاتِّصال وانقطاع المراسلة | يَمْرض الاثنان | اتفاق السيِّدة والعجوز على إيجاد وسيلة للقاء |
| ٤ ـ محاولة تحقيق لقاء عن طريق الوعد؛ مِمَّا يخفف من العذاب | يحضر الوالي فيخفق اللقاء | استمرار معاناة بياض ورياض | يتدخل أكثر من مساعد لترتيب اللقاء: السيدة والجواري |
| ٥ ـ اللِّقاء | ... | ... | ... |

يَتَّضح من الجدول:

١ ـ أنَّ بداية المتن هي الاتِّصال ونهايته (وعلى وفق ما ورد في النص) هي الاتِّصال أيضاً.

٢ ـ أنّ الانفصال يعود إلى انتهاك المحرَّم: الأسباب الأخلاقية والخوف.

٣ ـ أنَّ التواتر يخلو من ذكر الزَّواج هدفاً مُحرّكا للسَّرْد.

٤ ـ أن الانفصال يفضي إلى الألم النفسي الذي يقود إلى المرض والضعف الجسدي.

٥ ـ أنَّ الشَّخْص المساعد هو المسؤول عن إيجاد الحلّ، بينما يقتصر دور الشخصيَّتين على ردود الأفعال.

٦ ـ أنَّ هذا الاتكاء على وظيفتين رَئيستين يطيل القصَّ؛ وربما نفترض أنَّ هذه التقنية من البناء تقدِّم سرداً لا نهاية له.

٧ ـ أنَّ الترسيمة أعلاه تتضمن صراعاً خافتاً، وهو ما سَيُشكِّلُ جَوْهَرَ الفقرة التالية:

يشكّل الصّراع كما هو معروف جوهر السرد القصصي الفني سواء أكان جَسديًّا أم عاطفياً أم اجتماعياً أم نفسياً، فيه تنمو القصة وتتوتَّر أحداثها وتصعد إلى ذروتها. والمتأمِّل في النصّ لا يلاحظ حضوراً طافياً للصراع؛ بمعنى أنّه لا يظفر بوضع الخير إزاء الشّر أو الطيبة قبالة الحقد، ولا نجد شخصيات تمثل هذه النزعات والأحاسيس ولكنَّنا نستطيع أن نتبيَّن تنافراً بين الرَّغْبة والعائق، ومجمل هذا التنافر نَفْسيٌّ يتعلَّق بالمشاعر، وينجلي هذا الصراع أو التنافر من خلال ردود الأفعال للعوائق حيث يكون الميل إلى الانطواء والعزلة والشعور بالأسى والحزن ثم المرض نتيجة من نتائج الإخفاق في تحقيق الغرض. وزيادة على ذلك تعمل العادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية على خلق بعض المواجهات التي تعمل بشكل بسيط على توتير السرد وإيجاد شيء من التناقض والتنافر.

ولعلّ الشوق الشديد إلى اللقاء بين المُحِبَّين يصطدم إلى حدٍّ بنظرة المجتمع إلى هذا النوع من الأفعال. ويبدو أن مجتمع القصة ـ كما سنرى ـ يُحرّم لقاء الرجل المرأة خارج حدود الشروط الاجتماعية المرسومة كالزواج مثلاً، ومن هنا يتفجَّر تضاد بين إشباع الرغبة الفردية ومنظومة الضوابط الاجتماعية سواء أكانت أخلاقية أم دينية، ولعلَّ الكاتب قد التقط هذه المسألة وبنى عليها قصَّته؛ فقد جعل الاستمتاع بالنظر إلى الحبيب؛ أو سماع صوته، أو تلقي رسالة منه ـ المطلب الأسمى ليتحول هذا المطلب

إلى حاجة ملحّة لايمكن الاستغناء عنها، ولكنَّه خلق في الوقت نفسه شروطاً اجتماعية ترفض هذا اللقاء في محاولة لإذكاء التنافر وتوتير الحكي، بيد أنَّ هذا الصراع لا يبدو مقنعاً في كلِّ الحالات؛ إذ يصبح السؤال عن إيجاد بدائل أخرى مشروعاً؛ فَلِمَ لا تفضي هذه العلاقة بين الجنسين إلى الزواج؟. وإذا ما تم ذلك، فهل تحول منظومة القيم الاجتماعية دون إتمام العلاقة بين متعاقدين؟ إن هذه الأسئلة الافتراضية لا تحمل وزناً كبيراً لأن أقصى الحديث عن الزواج ولم يشر إليه البتة، وَرَكَّز هَمَّهُ على المثالية في العلاقة، واستبعاد الزواج يعود إلى وجود الحاجب في بيئة القصة ، إذ إنّ رياضاً جارية لابنته، ويبدو أن ما تملكه السيدة يعد ملكاً للحاجب، وقد وردت الإشارة إلى هذه المسألة مرَّات كثيرة كما رأينا غير مرة.

إن الامتلاك يفسِّر غياب الإشارة إلى الزواج ليكون البديل اللقاءَ السريَّ العفيف على الرغم من وجود خيارات متعدّدة أمام القاصِّ يمكن أن يخلق من خلالها صراعاً بين سيدة وسيد مثلاً، أو الحاجب ووالد الفتى، أو أن يصطنع حَلاً خيالياً، إلى غير ذلك، لكنَّ القاص لجأ إلى أبسط الوسائل ليقدم لنا نصًا يكاد يسير على وتيرة واحدة؛ فَمِمَّا لا ريب فيه أن الفتى الشامي ذا الملامح الارستقراطيّة يُدْرك تماماً أنه لا يستطيع الزواج من الجارية أصلاً دون أن تُحرَّرَ، وهو في الوقت نفسه يمتلك ما يستطيع تَقْدِيمَه للحاجب لتحرير الفتاة، ولكنه لا يحاول ذلك؛ رُبَّما لمعرفته بطبيعة الرؤية التي ينظر من خلالها الحاجب إلى الجارية، وهنا يبرز السؤال الملحُّ حول دور الحاجب، فمع أنَّ حضورهُ في النصّ يكاد يكون مُنْعَدماً، فإن القارئ يظفر من خلال شهادات الآخرين بمَلْمَحٍ واحد له هو السطوة والجاه، فهو يمتلك المال والسلطان والجواري، وهو يمتلك رياضاً أيْضاً بمعنى أنه يستطيع أن يحقق رغبته منها، فكيف لا يستطيع أنْ يَحْظَى بها وهو يمتلكها أو تمتلكها ابنته؟. وإذا كان السبب يعود إلى احترام لمشاعرها أو

رفضها له وهو افتراض مستبعد، فإنَّ تحريرها أمْرٌ مسوغ، وبتسويغه سينحرف مسار القص. لكنَّ السؤال المشار إليه يبقى حائراً دونما إجابة، ولهذا لجأ القاص إلى هذه العقدة المصطنعة ـ في نظرنا ـ ليبقي شَخْصِيَّتيه تستمران في حركة متشابهة رتيبة مكمن الصراع فيها الرغبة وقهرها، وليبقي بالتالي قِصَّته دونما نهاية حاسمة.

لكن المفارقة في اصطناع هذا النوع من التناقض والصراع تتجلى في أنَّ بعض الرموز التي تمثل الضوابط الاجتماعية (العجوز: المعرفة والخبرة والأصالة)؛ والسيدة (الجاه والسلطة)... تستحيل شخوصاً مساعدة تسهِّل لبياض ورياض فرصة الاتصال؛ فالعجوز ـ كما هو واضح في النص ـ تكون وسيلة الاتصال بين الشخصيَّتين وترافقهما في معظم الأحداث، وكذلك تفعل ابنة الحاجب، لا سيَّما أنها تستغل علاقتها بالخَصْم (الأب) لصالح رياض، فهي تقوم بتسهيل اللقاء في الحديقة، وتنبِّه المحبين في موضع آخر إلى خطورة اللقاء لوجود الحاجب وهكذا... إنَّ هذه النماذج تكاد تقوم بوظيفتين، الأولى التسهيل والمساعدة، والثانية: المنع، ومبرّر الأولى من وجهة نظر هذه النماذج حبّها للبطلين (بياض ورياض) من جهة واعترافها بنزاهة العلاقة وطهارتها من جهة أُخرى (مبّررات عاطفية ورؤية فردية)؛ وأما الوظيفة الثانية فمسوغها احترام الضوابط العامة والخوف من سطوة الحاجب (مبرّرات نفسية ورؤية منطلقة من الشعور الجَمْعِي). ولعلَّ المثال التالي يوضح التَّضادَّ في الوظائف كما يقف شاهداً على هشاشة الصراع وضعفه: تقول العجوز بعد حوار مباشر مع بياض: «فما أنْتَ صانع؟ فقد والله رأيت رياضاً على أضْعاف ما أنت عليه من محض الوداد وَصَفاء المحبة والاعتقاد، وسيِّدتها محبة في الذي تدعو إليه من النزاهة، وإحضارك ليطيب المجلس» . ثم تقول بعد ذلك: «رأيت محبوبتك رياضاً ذات وقار وصمت وحلم وسكون كالذي يظهر منها رجوتها، وإن رأيتها خفيفة طياشة فلا تعلق

بها نفسك واصرف عنها قلبك»[1]، وَيُبْرِزُ الاقتباس الأوَّل دوراً تحريضياً للعجوز الساردة والوسيطة، فهي تمهِّد الطريق وترغِّب الفتى برياض على نحو يكشف عن يقينها بأخلاق الفتاة ومشاعرها. ولكنَّها في القول الثاني تثير في نفس الفتى الشك والارتياب؛ فكأنها تحاول عرقلة الاستمرار في العلاقة. ومن ناحية أُخرى تُخْفِقُ هذه الأقوال المباشرة التي لا تسمو إلى مستوى المواقف العملية الفعلية المفضية إلى معانٍ ـ في التوتير والتشويق؛ لأن الصراع فيها ليس حاداً، وهو يماثل ثنائية الرغبة والمنع، فيسير على الوتيرة نفسها.

إن النتيجة التي يمكن الانتهاء إليها هنا تؤكِّد أنَّ المساعدين يعترفون بإلحاح الرغبات الفردية من جهة وهيمنة الضوابط والقيم الأخلاقية الخاصة بالمجتمع من جهة أخرى، كما تؤكد ما ذهبنا إليه سابقاً من أنَّ اللجوء إلى الحبِّ لذاته، أي الحبّ المثاليّ، إنما يأتي نتيجة لصعوبة تحقق الزواج أحياناً واستحالته أحياناً أخرى. وأخيراً فإن الحبَّ هو علة السرد الكبرى وجوهر وجوده في الزمان والمكان، فلا نجد ممارسة أو فعلاً يتم دونما علاقة بالحبّ، ولا ندخل مكاناً أو ندلف إلى حديقة أو نسير على شاطئ نهر إلاّ كان الحبُّ سبباً لذلك.

---

(١) المصدر نفسه، ورقة ٤.

## ثالثاً ـ الرؤية السردية

تتَّسم قصة بياض ورياض بأنها تتمحور حول موضوع واحد تدور حوله الوقائع وهي لذلك تختلف عن بناء الحكاية الخرافية أو المقامة أو السير الشعبية مثل «ألف ليلة وليلة» ، التي تعتمد بأشكال متفاوتة على آلية توليد الحكايات؛ حيث تتولد مجموعة من الحكايات عن حكاية واحدة، بل تدور هذه القصة ـ كما أسلفنا ـ حول شخصيَّتي رياض وبياض وتسخَّر جميع الشخصيات الأخرى في إضاءة ما يتصل بهاتين الشخصيتين من وقائع وأحداث. ولما كان تعدُّد الحكايات في النصّ الواحد ناجماً عن تعدُّد الرواة كما يرى عبدالله إبراهيم في دراسته للخرافة[1] ـ فإنَّ تمحور السَّرد ها هنا حول موضوع واحد يفسِّر حضور سارد رئيسيٍّ واحد، ولكنَّه لا ينفي بالضرورة وجود رواة من درجات متفاوتة. وينبغي ابتداء قبل الحديث عن الراوي أن نشير إلى أن وجود صيغة سردية تشكل إيقاعاً ثابتاً في النص وهي: (قالت العجوز) ـ ينبئ بوجود شخص مجهول تعزى إليه الرواية؛ يَسْتَمِعُ وينقل الوقائع والأحداث لتشكل بصورتها النهائية، ونحن لا نستطيع تميُّز هذا الراوي؛ إذ لا نرى له وجهاً، ولا نسمع له صوتاً إلاَّ عندما يذكِّر بين الفينة والأخرى بشخصية العجوز باستخدام اللازمة الآنفة الذكر. وعلى الرغم من التماهي بين الكاتب وهذا الراوي، ورغم أنَّ بعض الباحثين يسمُّونه الكاتبَ الضِّمْنِيَّ، فإنَّه فيما يرى رولان بارت ليس شخصاً حقيقاً وليس الكاتب الحقيقي المشكل من لحم ودم، بل إنَّ الرواة في نظره «كائنات من ورق»[2]، وهذا يعني أنه مخلوق فَنِيٌّ تماماً كالشخصيات والأماكن، لكنَّه يختفي اختفاءً كاملاً ليفسح المجال للآخرين ليقولوا

---

(١) السَّردية العربيَّة، ص ٩٩.

(٢) سامية أحمد أسعد، «التحليل البنيوي للسرد» ، الأقلام، العدد الثالث؛ ١٩٧٨، ص٧.

ويتحرَّكوا. إنَّ هذا الاختفاء والاقتصار على اللازمة «قالت العجوز» لا تمكّن القارئ من متابعة رؤيته، وهو يشبه إلى حد كبير رواة المقامات المجهولين، وقد ناقش عبدالله إبراهيم بنية الاستهلال السَّردي في المقامة وانتهى إلى القول إنَّ جملة الاستهلال القصيرة لا تعطي تَصوُّراً عن هذا الراوي المجهول الذي يختفي في ثناياها، كما لا تكشف أبداً عن رؤيته للعالم الفني الذي يدشّن لظهوره، وهو يتجنب أي تعليق أو ملحوظة بشأن الراوي الذي سيتكفل بمهمة الرواية بعده، ولا شأن له بالبطل وأفعاله... أمّا دوره في البنية السَّردية فيتمثل بأنه البوابة التي من خلالها تمر المقامة إلى المتلقي، وهكذا أصبح جزءاً أساسياً من بنية المقامة[1].

وإذا ما تجاوزنا هذا الراوي ذا الدرجة الأولى، فإن الملحوظة التي تستحق الإشارة عند النظر إلى مستويات الرواية في النصّ السردي هي أن الخطابات المنقولة لا تؤخذ دائماً بعين الاعتبار، مظهراً من مظاهر تَعدُّد الرواة، طالما أن الراوي الناقل يشكل حضوراً سواء أكان مستمعاً شاهداً أم مشاركاً، وبمعنى آخر تتحدَّد معالم السارد بما يرى أو يَفْعَل. أمَّا المواقف والأحداث التي تنقل إليه دون أن يكون شاهداً عليها أو مشاركاً فيها، والأقوال التي تنقل إليه دون أن يسمعها مباشرة، فتنتسب إلى من ينقلها، وإن كان متكفلاً بسرد كلِّ ذلك.

- يحتوي الجدول التالي على مائة وخمس وثلاثين وحدة سردية صغرى تتكفل شخصيَّة العجوز بسرد مباشر قوامه مائة وثماني وحدات سردية يُوجَّه منها خمس وحدات مباشرة إلى بياض. بينما توجه البقية إلى مُتَلقٍّ غَيْرِ مباشر، وتصبح العجوز متلقية في سبع وعشرين وحدة يروي منها بياض مباشرة اثنتي عشرة وحدة وينقل رواية الجارية شمول لخمس وحدات فقط، وفي الحالة الأخيرة يكون بياض متلقياً من الدرجة الأولى، والعجوز متلقية من الدرجة الثَّانية، ويتكفل قريب العجوز بإرسال عشر وحدات توجه مباشرة

---

(١) السَّردية العربيّة، ص ١٩٤.

إلى العجوز. وباختصار شديد:

تروي العجوز ١٠٣ وحدات لمتلقٍّ غير مباشر، وخمساً لبياض.

ويروي بياض ١٢ وحدة والمتلقية العجوز.

وتروي شمول ٥ وحدات لبياض ينقلها إلى العجوز.

ويسهم القريب برواية ١٠ حالات والمتلقية العجوز.

ويبيّن الجدول التالي مستويات السّرد والتلقّي في القصة موضوع المناقشة[١]:

| المَشْهَد | الوحدات السرديَّة | الرواي | درجته | المُتَلقّي المباشر | درجته |
|---|---|---|---|---|---|
| ١ | ١-٥ | العجوز | ٢ | بياض | ١ |
| ٢-٧ | ٦-٩٦ | العجوز | ٢ | | - |
| ٨-٩ | ٧٠-٨٠ | بياض | ٣ | العجوز | ٢ |
| ٩ | ٨٤-٧٨ | شمول | ٤ | بياض | ١ |
| ٩-١٠ | ٨١-٨٥ | العجوز | ٢ | - | - |
| ١٠ | ٨٦-٩٠ | قريب العجوز | ٣ | العجوز | ١ |
| ١١-١٤ | ٩١-١٠٠ | العجوز | ٢ | - | - |
| ١٤ | ١٠١-١٠٥ | القريب | ٣ | العجوز | ١ |
| ١٤ | ١٠٦-١٠٧ | العجوز | ٢ | | - |
| ١٤ | ١٠٨-١١٣ | بياض | ٣ | العجوز | ١ |
| ١٤-١٩ | ١١٤-١٣٥ | العجوز | ٣ | - | - |

(١) لم يَلْتَفِتْ الجدول إلى نقل الوقائع المنفردة أو نقل الأقوال التي تتضمن وعوداً، بل اكتفى بنقل الأحداث.

ويلاحظ أنَّ العجوز عندما تتلقى هذه الوحدات السردية تقوم في النهاية بروايتها؛ مما يؤكِّد أنها تتكفَّل بالسَّرْد كله. ومع ذلك فإن إتاحة الفرصة لبعض الشخصيات لتقديم رؤيتها يأتي مبرَّراً مقبولاً. وإذا كنا قد اعتدنا أنْ نستمع إلى العجوز تروي وتسجِّل وتنقل الوقائع، وتقوم فوق ذلك كله بدور الوسيط بين الشخصيات، ويكون لها حضور مكثف في السرد - فإن غيابها عن بعض الوقائع اتُّخِذَ ذريعة فنيةً واضحة لإشراك شخصيتين بياض والقريب في السَّرْد من زوايا رؤية خاصة بهما. ففي نهاية المشهد السابع نرى العجوز تروي ثلاث وحدات قصيرة متجاورة في المبنى [٦٧-٦٩] «فخرج عني وأقام إلى عشية النهار ثم دخل علي وبيده كتاب فيه هذه الأبيات... (قالت العجوز): فقلت: من أين لك هذا؟»[١]. ثم نقرأ بعد ذلك في المشهد الثامن رواية لأحد عشر موقفاً وقعت بين الوحدتين السابقتين أي بدءاً من خروجه وانتهاءً بدخوله إلى بيت العجوز.

ومن الواضح أن بياضاً سيروي ما وقع له إجابة عن سؤال الساردة لتستحيل هي متلقية من الدرجة الأولى وساردة ناقلة من الدرجة الثالثة. إن الساردة (العجوز) لا يمكن أن تكون هنا كُليَّة العلم، بل ستكون رؤيتها مرهونة بما يقول بياض (وهو مقارنة بدور العجوز سارد من الدرجة الثانية). وتأتي رواية بياض تقليدية لا تخرج عن النسق الذي اعتدناه في الحكاية الخرافية إلاَّ من حيث إنَّ ما يرويه يعدُّ جزءاً أساسياً من بنية الحكاية، يقول: «كنت جالساً في المرج...» وهكذا يستمر سرده إلى أن يعود إلى النقطة التي انطلق منها فيذكر عودته: «وجئتُ أنا مسرعاً...»[٢].

وَثمَّة مثال آخر على هذا التناوب في الرواية؛ إذ تلحظ الساردة تغيب

(١) بياض ورياض، ورقة ٢٥-٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ورقة ٢٦-٢٩.

بياض كثيراً في النهار، فتطلب من قريب لها أن يقفو أثره. ففعل القريب، ثم سرد ما رآه للعجوز، ويتكرر ذلك في المشهد الرابع عشر، فيروي القريب بَعْضَ ما رآه، وتحاول السَّاردة الرئيسة أن تظفر بالقصة كاملة فتسأل بياضاً عمَّا حدث له، فيروى بعض الوقائع بطريقة مشابهة لما رواه القريب ثم يكمل سرد الوقائع التي لم يستطع القريب رؤيتها. إنَّ هذا التناوب في السرد مُسوَّغ مبرَّر؛ لأن العجوز ليست شاهدة على الأحداث التي تروى، بل تعلن أحياناً عن عجزها عن متابعة السرد بطريقة غاية في المباشرة؛ فعند حديثها عن بياض مثلاً تقول: «فانصرفت إلى مضجعي، ولا أدري ما صنع باقي ليلته»[1]، فهي تنكر الإحاطة بكل شيء. بيد أنها في واقع الأمر تبقى المتكفِّلة بنقل الأحداث، حتى عندما لا تكون مشاركة فيها نراها تتصرف أحياناً في إعادة صياغتها، وكأنها تقود دفة السَّرْد كُلِّه، فهي على علاقة بالأفعال تتكفَّل غالباً بالحضور الشخصي إلى مكان الحدث، فتسمع وتشاهد وتشارك ثم تنقل ذلك إلى الشخصيات الأخرى، وهذا النقل يشكّل حافزاً لمواقف جديدة؛ إذ يخلق رُدُودَ أفعال الشخصيات لما تقول، وعندها ينشط دورها، فتشارك في صنع الأحداث والمواقف الجديدة، وهكذا يمضي الأمر إلى نهاية القصّ.

وكما رأينا في بداية هذه الفقرة فإنَّ العجوز لا تغيب عن مسرح الأحداث إلاَّ في حالات قليلة، وحتَّى في هذه الحالات تتعقب الوقائع التي لم ترها بالسؤال المباشر؛ فتحصل على إجابات من رووا لها؛ كأنْ تقول مثلاً لبياض مسترجعة منه ما حدث له: «ولكن أخبرني كيف هذا الأمر حتى أعرفه بالصحيح»[2] وزيادة على ذلك يخصُّها المؤلِّف بميزات لا تحظى بها

(١) المصدر نفسه، ورقة ٣٤.

(٢) المصدر نفسه، ورقة ٣٦.

الشخصيات الأخرى: ففي هذه السَّاردة تختمر التجربة الإنسانية، وتتمكن بذلك من إزجاء النصح وتوجيه المواعظ المباشرة، وتطلق الأحكام العامة وتستثمر التاريخ، وربما تتوافق كل هذه السمات مع عمرها، وتفسّر افتقارها إلى الاسم الشخصي فلا نسمع إلاَّ بالعجوز البابلية، أو إن الساردة قادرة على قراءة تاريخ العشاق لتقدم لبياض أمثلة على من ابتلوا بالحب كقيس وكثيِّر وعروة[1]. وعندما توصي بياضاً تتجه إلى الحكمة فتقول: «فخير الناس من قاسى قبل القَطْع، وَدَبَّر قبل الفصل»، وتقول أيضاً: «فالعقل أحسن ما خُلِق وخير ما العبد رُزِق»[2]. وتتدخل في الوصف بطريقة ذاتية: «فأكل (بياض) أكل ظريف نبيل...»[3].

وعلى الرغم من أن العجوز تحتلُّ مساحة كبرى في النص باعتبارها رواية وشاهدة ومشاركة؛ فإنَّها لا تشكّل بؤرة سردية؛ لأن ما ترويه وتشاهده وتشارك فيه مكرَّس تماماً لكشف العلاقة بين رياض وبياض، ولذا فإنَّ مجمل المواقف الواردة في النص ينبغي أن تقرأ باعتبارها ذات صلة وثيقة بالبطلين وإن لم يقوما بها.

ويجب التَّاكيد ثانية على أن العجوز لا تُعَدُّ من نسق العليم أو الكُلّيّ العلم إلاّ في حالات نادرة حيث تكون مهمتها المراقبة والتعقُّب ورصد الحركات وتسجيل الانفعالات. ولعلَّ سردها يجمع في الغالب بين «الرؤية مع» حيث تعلم بمقدار ما تعلم الشخصية؛ و «الرؤية من وراء» إذ تعلم أقل مِمَّا تعلم الشخصيات[4]. ومن الجلي أنها في الحالات التي ذكرناها في

---

(١) المصدر نفسه، ورقة ٣.
(٢) المصدر نفسه، ورقة ٤.
(٣) المصدر نفسه، ورقة ١١؛ وهي تقدم الحكم والأمثال، ورقة ٣٨-٣٩، وتستند إلى الحديث الشريف، ورقة ٣٨؛ وتقرض الشعر، ورقة ٣٨.
(٤) حول الرؤية السَّردية انظر: «التحليل البنيوي للسَّرد» ، ص٩؛ وألف ليلة وليلة: دراسة =

هذه الفقرة تقوم بدور الناقلة للأحداث، بينما نراها في سائر النص تقريباً تكون مشاركة تتحرك وتخاطب وتحاور وتتوسط... فرؤيتها هنا (مع). ولعله من نافلة الأمر إيراد أمثلة على هذا المستوى من الرؤية؛ لأنه يكاد يغطي الخطاب الذي بين أيدينا. أمَّا «الرؤية من الخَلْف» فلا تنطبق ـ كما قلنا ـ إلاَّ في حالات قليلة. وإذا نسبنا كلَّ الأحداث والمواقف إليها من حيث الرواية فإنها تُعَدُّ حتماً كلية العلم ورؤيتها من الخلف، ولكن هذا الافتراض يصطدم بمشكلتين طالما أشرنا إليهما؛ الأولى: إفساح المجال لبعض الأشخاص لنقل الأحداث التي لا علم للساردة بها؛ والثانية: أن الجملة اللازمة «قالت العجوز» التي لا تكاد تخلو منها صفحة من صفحات القصة تفترض وجود راوٍ من الدرجة الأولى كلي العلم تعزى إليه رواية القصة ومهمته تقديم العجوز ثم الاختفاء.

أمَّا الضمير الذي يعوَّل عليه في هذا النوع من الرواية فهو ضمير الغائب في الغالب؛ فقد استخدمت الساردة هو/هي في مواقع متعددة: «فلما فرغت الجارية من غنائها قال لها الحاجب»[1]. «ثم نادى... فأقبلت...» فلما أفاقت قالت للخدم...» والعجوز وهي تستخدم ذلك حاضرة شاهدة على الحدث، ولذلك فقد تمزج بين الغائب والمتكلم. ففي المثال الأول نقرأ: «فلما فرغت الجارية من غنائها، قال لها الحاجب: إنَّ قَلْبك لقاسٍ على محبوبك... «قالت: أجل وحياتك يا مولاي، ثم نظر إليَّ الحاجب، وقال لي يا أختاه، أليست هذه جارية مليحة، فقلت: بلى، أصلح الله سيّدي الحاجب». نجد في هذا المثال أنَّ العجوز تروي بضمير الغائب، ثم تترك الخطاب للحاجب ليستخدم ضمير المخاطب، وكذلك

= سيميائية، ص ١٠٦؛ وتزفتيان تودروف، «الإنشائية الهيكلية»، ترجمة مصطفى التوالي؛ الثقافة الأجنبية، العدد الثالث، ١٩٨٢، ص ١٢؛ وبناء الرواية، ص ١٧٥-١٨٧.

(١) بياض ورياض، ورقة ١؛ ٢؛ ٦.

تفعل الجارية. . . والأمثلة حول تواتر الضمائر الثلاثة (هو، أنا، أنت) كثيرة. إن توفير هذه الإمكانية فسح المجال للإكثار من الحوار والمشاهد؛ مِمَّا بعث فيه نوعاً من الحيوية، وفَضلاً عن ذلك قدَّم مساحة واسعة لبروز بعض التناقضات؛ لأنه أشرك غير رؤية في السَّرد.

إنَّ مسألة الرواية تقتضي الإشارة إلى الصيغة السردية، وهو مصطلح يشير إلى الطريقة التي تقدم من خلالها القصة سواء أكان المرسل هو الراوي أم الشّخصية، وثمة أسلوبان للتقديم هما السَّرْد والعرض واستناداً إلى هذين الأسلوبين أشار بعض النقاد إلى مجموعة من الأنماط[1] كصيغ الخطاب المسرود، والمسرود الذاتي والمعروض المباشر وغير المباشر والمعروض الذاتي والمنقول. ويغلب على القصة التي نناقشها هيمنة صيغة الخطاب المسرود، حيث يرسل المتكلم خطابه وهو على مسافة مِمَّا يقوله، ويتحدث إلى مروي له مباشر أو غير مباشر.

وقد استخدمت صيغة العرض المباشر، وهي التي نجد فيها المتكلم يتكلم مباشرة إلى متلق مباشر[2] دون تدخل الراوي. وقد اتَّضَحَتْ هذه الصيغة عند الحديث عن المشهد الذي يقوم على الحوار المباشر كالحوار بين العجوز وبياض أو بينها بين ورياض. أما ما تكفّل بياض بسرده، أو قام به قريب العجوز، فربما يعد من نمط المنقول المباشر، ومن ذلك أيضاً ما نقلته العجوز غير مرة إلى بياض.

ويَبْقَى أن نشير إلى المعروض الذاتي الذي يعني أنَّ المتكلم يتحدث إلى نفسه الآن عن أشياء تحدث وقت إنجاز الكلام[3]، ويتجلّى ذلك في

---

(١) تحدث سعيد يقطين عن سبعة أنماط للصيغة، انظر: تحليل الخطاب الرّوائي، ص١٩٧-١٩٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٩٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٩٧.

المناجاة. ومن أمثلة ذلك قول العجوز: «فقلت في نفسي: الله أكبر، ثم قلت: رياض في الوصائف كثير»[1]. تأتي هذه العبارة بعد توقُّفٍ وصفيٍّ قدمته العجوز يبرز محاسن الجارية لاعب وحركتها. ويأمر الحاجب على مسمع من العجوز لاعباً أن تنادي رياضاً. وعلى الرغم من أن العجوز تحاول أن تقنع نفسها بأن جمال رياض سيكون عادياً، فإن الجملة التَّعجبيَّة تشير إلى الدهشة، وكأنَّها بذلك تمهِّد لظهور رياض، وتخلق في نفس المتلقي نوعاً من الانتظار. وقد وردت أمثلة أخرى على المعروض الذاتي فالعجوز تقول: «قلت في نفسي إن هذا لذنب عظيم اجتنيته على نفسي...» فالنجوى تحدث الآن عن حدث حاضر، ووظيفة هذه الصيغة السردية الكشف عن الصراع في نفس العجوز الساردة. فهي من ناحية متعاطفة مع بياض في حُبِّه للجارية، ولكنَّها من ناحية أخرى ترى صعوبة ذلك لمعرفتها التامَّة بموقف الحاجب من رياض. وقد يأتي الخطاب المعروض الذاتي دون قرينة لفظية، تقول العجوز أيضاً: «ثم خفي صوته، فقلت: قد غشي عليه»[2].

---

(١) بياض ورياض، ورقة ٢.

(٢) بياض ورياض، ورقة ٣٣.

## رابعاً - بناء الشخصية

إنَّ المُتأمِّل في شخصيَّات هذه القصَّة باعتبارها جُزْءاً من قصص الحُبِّ في الأدب العربيّ، يرى فيها أنماطاً مكرَّرة هُنَا وفي نصوص أُخرى، لا سيَّما إذا أَخَذْنَا بعين الاعتبار أنَّ السَّرْد يشير إلى أسماء مشهورة كقيس وكُثيِّر. . .، ولذلك كان يمكن التكهُّن بسلوك الشخصيَّة وردود أفعالها. فهذا النمط مَعْروف، تكفيه النَّظرة وهو مازوكيٌّ يَسْتَعْذِبُ الألم، كما أنَّ اللقاء يُعدُّ عنده مَطْلباً بذاته وغاية نهائيَّة كما تُفْصِحُ عنه الظروف التي رسمها النصّ. وعلى الرَّغم من أنَّ هذا النمط يحيل على مَرْجعيَّة ثقافية (الحُبّ المثالي)، فإنَّ الشخصيَّات الفاعِلَة والمُنْفَعِلة هُنَا هي مَخْلوقات فنيَّة وليست شخصيَّات تاريخيَّة؛ فليس ثمَّة اسم واحد يُحيل على عَصْر بعينه، أو مرتبطٌ بشخصيَّة تاريخيَّة معروفة.

ولكنَّ ذلك لا يَعْني استحالة وجود مِثْل هذه الأنماط سلوكاً وممارسةً؛ لأنَّ الوقائع التي يُعبِّر عنها السَّرد مُحْتَمَلة الوقوع؛ لأنها بعيدة بكلِّ وضوح عن الأسطورية والسحرية. وربما أمكن القول إنَّ الكاتب يحاول إعادة صياغة الحب المثالي المقروء أو خلق واقع مِثَاليّ يتمنّاه، مع أننا لا نملك في الوقت ذاته دليلاً على انتفاء هذا السلوك في واقع ما!

# الشخصيَّات

| الشخصية | طريقة التقديم | | محورية الشخصية | | طبيعة المشاركة | | عدد مرات الظهور | درجة القرابة وطبيعة العمل |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | مباشرة بضمير المتكلم | مباشرة بضمير الغائب | موضوع الوصف أو القول | موضوع الحدث | محركة فاعلة | منفعلة متحركة | | |
| الجارية | - | ٢ | | ٢ | ١ | ١ | ٢ | جارية |
| العجوز | ٢ | ٢ | - | ٤ | - | ٤ | ٤ | ليس |
| موضوع القص | - | ٦ | - | ٦ | ٦ | - | ٦ | لها |
| الحاجب | - | ١ | ١ | - | - | ١ | ١ | إلا قريب |
| الجارية | ٥ | ٣١ | ٨ | ٢٨ | ١٠ | ٢٦ | ٣٦ | الملك |
| لاعب | ١١ | ٢٤ | ٤ | ٣١ | ١١ | ٢٤ | ٣٥ | جارية |
| رياض | ١٢ | ١٩ | ٢ | ٢٨ | ٢٦ | ٥ | ٣١ | جارية |
| بياض | - | ٣ | - | ٣ | ٣ | - | ٣ | ابن |
| سيدة | - | ٤ | ١ | ٤ | ١ | ٣ | ٤ | التجار |
| القريب | - | ٤ | ١ | ١ | - | ٢ | ٢ | ابنة |
| شمول | | - | = | - | ١ | - | ١ | الحاجب |
| غيداء | = = | ١ | - | ١ | - | ١ | ١ | قريب |
| عقار | - | ١ | - | ١ | - | ١ | ١ | السيدة |
| مُدام | - | ١ | - | ١ | - | ١ | ١ | جارية |
| جارية | - | ١ | - | ١ | - | ١ | ١ | = = |
| طروب | - | ١ | ١ | ١ | ١ | - | ١ | ١ |
| جارية | | - | - | - | ١ | - | ١ | = = |
| سرور | = = | ١ | ١ | ١ | - | ١ | ١ | = = |
| هؤاء | - | ١ | - | - | - | ١ | ١ | = = |
| عتاب | ١ | - | - | ١ | - | ١ | ١ | ١ |
| جارية | | ١ | - | - | ١ | - | ١ | |
| جارية | | | | | | | | |
| لعبة | | | | | | | | |

إنَّ الجدول المرافق يتضمن أسماء الشخصيَّات، وعدد مرات الظهور، وطريقة التقديم... الخ. ويمكن أن يبرز هذا الجدول الملحوظات التالية:

١ ـ أن الأسماء التي تتردد في القصة كما هو بيِّن اصطنعت لغايات فنية، إذ ينتهي اسما الشخصيتين الرئيستين بالضَّاد استجابة للسَّجْع، والناظر

في أسماء الجواري مثل كاعب، ولاعب وشمول وطروب وسرور. . . يستطيع تبين الإحالة المقصودة على السيرة الشعبية وحياة القصور؛ وربما تستدعي هذه الأسماء بعض شخصيات «ألف ليلة وليلة» ومن ناحية أُخرى نَظْفَرُ بشخصيات غير مسماة على الرغم من حضورها في السرد، كالعجوز وقريبها، والحاجب وابنته، ولعلَّ غياب الاسم الشخصي دليل على أن الشخصية ـ كما يرى مُرْتَاض في حديثه عن شخصيات ألف ليلة وليلة ـ «مخلوق فَنِّيٌّ: وأداة من أدوات العمل السردي لا شخص تاريخي عاش في الواقع الجَغْرافِيِّ»[1].

٢ ـ لقد بني النص على شخصيتين رئيستين هما بياض ورياض، وجعل العلاقة بينهما بؤرة مهيمنة تنتمي إليها كل وقائع الحدث ومعظم الوحدات السردية، سواء أكان ذلك بالإشارة المباشرة إلى الاسمين أم بتضمين الأحداث وقائع دالَّة عليهما. ويظهر الجدول أن هاتين الشخصيَّتين زيادة على السيدة (ابنة الحاجب) تحظيان بتواتر بارز؛ إذ بلغ عدد مرات الظهور لبياض خمساً وثلاثين مرة؛ بينما حظيت رياض بست وثلاثين، أما السيِّدة فحظيت بإحدى وثلاثين. إن هذا الحضور يشير إلى أن شخصيتي بياض ورياض تشكلان موضوعاً للسرد من حيث الوصف أو المشاركة بالفعل والقول؛ مما جعل منهما شخصيتين متأزمتين، أو أوحد ـ إلى حد ما ـ تبريراً لمواقفهما ومشاعرهما على وَفْق الظروف المرسومة في النص. بيد أنَّ هذه الظروف تقصيهما في حالات كثيرة عن خلق الفعل وتوجيهه الوجهة التي تفضي إلى حلٍّ، وتبرزهما منفعلين أكثر من كونهما فاعلين محرِّكين. لقد كشف الجدول عن أن رياضاً تكون موضوعاً للحديث أو الانفعال والتأثُّر بما يفعله الآخرون في ست وعشرين حالة، بينما تحرك ردود أفعالها (المرض، الغضب. .) الوقائع في عشر حالات، والأمر نفسه يقال في حالة

(١) ألف ليلة وليلة: دراسة سيميائيّة، ص ٦٤.

بياض. والمحدّق في طبيعة الفعل عند كليهما يجده موجَّها يميل إلى السلبية، ولعلَّ ذلك يعود إلى الافتقار إلى امتلاك الإرادة وحرية الاختيار. وقد أعطت هذه السلبية تويسغاً لتسلل العجوز والسيدة لتوجيه الأحداث حول شخصيتي رياض وبياض بطبيعة الحال؛ إذ تكون العجوز ممثلة لبياض بينما تمثّل السيدة مطالب رياض. وثمة سمة أخرى لطبيعة الوقائع المحرِّكة الفاعلة لشخصيتي بياض ورياض، وهي أنها تعكس المشاعر والأحاسيس وتشكِّلُ ردوداً للأفعال لا أفعالاً منطلقة من الاقتناع ، كما أنها تأتي أحياناً على شكل طلب مباشر أو التماس نصيحة من المساعدين. وخلافاً لدور هاتين الشخصيتين نرى أن السيدة تكون موضعاً للسرد في إحدى وثلاثين حالة، تصبح فاعلة موجهة في ست وعشرين حالة، بينما تتأثر بما يحدث في خمس حالات. وإذا نظرنا إلى الحاجب ـ الذي لا يظهر في السرد إلاّ مرة واحدة ثم يتكرَّر اسمه بعد ذلك ـ نجد أنه حظي بستة مواقع كان فيها جميعها موجهاً فاعلاً. ولعلَّ دور الحاجب يفسر استئثار السيدة بدور المحرِّك للأحداث، فهي ابنته وهي المالكة المباشرة لرياض، وعلى الرغم من العلاقة التي تربط بين السيدة والجارية؛ فإنَّ احترام السيدة لوالدها وخوفها من غضبه جعلها تعوق لقاء البطلين في كثير من الحالات.

٣ ـ يظهر الجدول أيضاً أن أيّ شخص من الشخصيات لا يرتبط بآخر برباط زوجي؛ مِمَّا يؤكد صعوبة الانتهاء إلى حلّ في الحبك الذي جاءت عليه القصة. ويلاحظ أيضاً أنَّ ثلاث شخصيات من الشخصيات الفاعلة الأربعة ترتبط بعلاقات أسرية مع آخرين. فالسيدة، ابنة الحاجب، والعجوز، لها قريب يساعدها، وبياض، ابن تاجر، وتبقى رياض فهي لا تنتمي إلى أسرة، إلاّ إذا اعتبرنا امتلاكها قرابة؛ لذا فهي تلتقي بقية الجواري في الانتماء إلى الحاجب وابنته.

إنَّ الألقاب التي أطلقت على بعض الشخصيات: الحاجب، السيدة، الجارية، العجوز، ترتبط بثقافة معينة تحيل كما يرى باحثون في سياقات مختلفة «على معنًى ناجز وثابت تفرضه ثقافة ما، بحيث إنَّ مقروئيَّتها تظل

رهينة بدرجة مشاركة القارئ في تلك الثقافة»[1].

٤ - يلاحظ أن استخدام ضمير الغائب يبرز في تقديم معظم الشخصيات من حيث تكفُّلُ شخصية بالإشارة إلى أخرى. وبقطع النظر عما يتعلق بالساردة العجوز، يستخدم ضمير الغائب مئة وثلاث مرات، بينما يظهر فعل الشخصية أو تأثُّرها من خلال ضمير المتكلم في اثنتين وثلاثين حالة. ولكننا يجب أن نلاحظ أن معظم السرد يأتي عن طريق العجوز - كما رأينا، وقد أشرنا إليها في هذا الجدول باعتبارها موضوعاً يصفه الآخرون أو يشيرون إليه. أمَّا بقية المواقف فتسرد من خلال العجوز شاهدة أو مشاركة. وتجدر الإشارة إلى أن التواتر في ظهور الشخصيات وحضورها يظهر أنّ الشخصيات الرئيسة في القصة هي: العجوز ورياض وبياض والسيدة، بينما تكون الشخصيات الأخرى ثانوية تعمل على إضاءة شخصيتي رياض وبياض.

وتبقى ملاحظة أخيرة تتصل ببناء الشخصية وهي أن القارئ لا يلمح مظاهر تطوُّر بارزة في هذه الأنماط، فهي - كما رأينا - في الغالب منْفَعِلة لا فاعلة، ويجري تحريكها من الخارج، وهي ذات أبعاد ثابتة لم تتشكَّل داخل النصّ أو من خلال مواقف إنسانيّة تنمو وتَتَطوَّر شيئاً فشيئاً، بل تبدو ناجزة مصممة أصلاً. ووعي الشخصية بنفسها وبالعالم المحيط بها مُعدٌّ سلفاً في ذهن المؤلف؛ ذلك أن هذه الشخصيات لم توضع في ظروف متعددة متباينة تُحْدِثُ تغييراً حاسماً في العواطف والمشاعر والرَّغبات؛ فلا تنقَلِبُ الشخصية مثلاً إلى نقيضها أو - على الأقل - يلمُّ بها تحوُّلٌ يجعل هيئتها في نهاية القصّ مختلفةً عن هيئتها في بدايته. ولعلَّ هذا الثبات يعود أصلاً إلى بناء الحكاية بكاملها على تناوب مواقف وأحداث متشابهة مكرَّرة كما رأينا في مواضع سابقة من هذا التحليل.

---

(١) بنية الشكل الروائيّ، ص٢١٧.

# الخاتمة

**يَتَّضِحُ من العَرْض السابق ما يلي:**

١ ـ على الرغم من هيمنة السَّرد الطولي على هذه القصة، والتطابق البيِّن بين المتن والمبنى؛ فإنَّ النصَّ لا يخلو من الانحراف بالزمن عن مساره الأصلي، وإعطائِهِ ترتيباً جديداً ومغايراً أحياناً؛ وقد تجلَّى ذلك في الاتكاء على آليتي الاسترجاع والاستباق اللتين استخدمتا لإضاءة بعض الشخصيات، وأسعفتا السَّارد في إعادة ترتيب القصّ والربط بين الوحدات السَّردية في محاولة لتحقيق تنامي المواقف والأحداث. بيد أن ذلك لم يَتَحقَّق دائماً لإسراف السَّارد في الحشو الذي يتمثَّل في إيراد مقطوعات شعرية تفتقر إلى الوظيفة البنائية، فضلاً عن حشد مواقف ووقائع يمكن التخلُّص منها دون أن يتأثر البناء العامّ. ويرتبط بذلك اللجوء إلى تأكيد الفكرة الرئيسة التي يتمحور حولها القصُّ/ الحب المثالي؛ فإنَّ في بعض الحالات وصل إلى حد الإملال.

٢ ـ لقد بُنِيَ النصُّ على وظيفتي الرغبة والمنع أو الاتصال والانفصال، وبقيت هاتان الوظيفتان تشكّلان هاجسَ السَّارد؛ لذلك عوَّل على خلق المواقف المتشابهة التي تقوم على إبراز الرغبة وإيجاد العائق بشكل متوالٍ ومتواتر، دون أن يخلق مواقف متنوعة مقنعة تفضي إلى حلٍّ محتوم. وإذا كانت السببية تشكِّل حضوراً لافتاً في النص، فإنَّ كثيراً من التبريرات تبدو غير مقنعة لاستمرار النص على هذه الصورة التي قدمت فيها الوقائع، ولذلك جاء الصراع فَجّاً يأخذ شكل التنافر المكرَّر.

٣ ـ اتّكأ النصّ من حيث بناء الأحداث على التعاقب، حيث تتوالى الوقائع استناداً إلى مبدأي الزمنيَّة والسببيَّة، بيد أن ذلك لم يكن عاماً؛ إذ قدَّم النص أحداثاً متداخلة وأخرى مكرَّرة؛ فاستخدم السَّارد النص المفرد في

البناء المتعاقب؛ والمكرَّر في البناء المكرَّر، لكنه لمْ يُغْفِل الإجمال، بل أشار إلى وقائع حدثت في زمنها التاريخي مرَّات كثيرة ـ وذكرها في السَّرد مرّة واحدة. أمَّا من حيث العلاقة بين مساحة النص (زمن السَّرد) وزمن الحدث، فقد استغل الكاتب التلخيص عندما ضغط فترات زمنية طويلة نسبياً بمساحة نصيَّة قصيرة، واتكأ على المشهد في غير موضع. كما أوقف وتيرة الزمن إلى حدٍّ ما عندما لجأ إلى الوصف الماديِّ ورصد ردود الأفعال. وقد جاء الوصف في معظمه ذاتياً قدم من خلال عيني السَّارد المشاهد؛ فعكس بذلك رؤيته للأشياء الموصوفة.

٤ ـ وبقطع النظر عن الراوي الكليّ العلم، المجهول الاسم والسمات، الذي انحصر دوره في تقديم سارد من الدرجة الثانية؛ فقد تناوب على السرد مجموعة من الرواة كبياض وشمول والقريب. بَيْدَ أن السَّاردة العجوز تكفَّلت بمعظم الوحدات السَّردية، وقد تعدَّدت مستويات الرؤية ما بين رؤية مصاحبة ورؤية من الخارج، ومعظم هذه الرؤى جاءت ذاتية.

٥ ـ تميَّزت الشخصيتان الرئيستان بالمنطقية والسَّلبيَّة في غالب الأحيان؛ إذ اقتصر دورهما على ردود الأفعال المُتَوقَّعة، وهو أمر أملاه الموضوع المهيمن على النصّ وهو الحبُّ المثاليُّ. وقد أظهرت الدراسة أن شخصيّتي القصة التي اكتسبت اسمها منهما كانتا مُنْفعلتين لافاعلتين، واتخذتا شكلاً يكاد يكون واحداً وثابتاً: فلم تتشكلا داخل النص أو تنموا من خلال مواقف إنسانية متطوّرة، بل قُدِّمتا شخصيتين منجزتين أصلاً؛ كما أن وعيهما بذاتهما وبالعلم جاء معداً سلفاً؛ ممَّا يشي ـ إلى حد كبير ـ بتأثر الكاتب بالمباني السَّردية السابقة. بيد أن ذلك لا يعني افتقار هذا النص إلى الخصوصية، بل جاء في بنائه وموضوعه مُعبِّراً ـ في نظرنا ـ عن محاولة لإعادة صياغة الحبِّ المثالي المقروء، أو خلق واقع مثالي يتمنَّاه الكاتب. وربما ينتهي بنا العرض السابق إلى القول: إنَّ هذه القصَّة تُعدُّ إنجازاً سردياً بارزاً؛ ودليلاً على إسهام الخيال العربي في الخَلْق القصصي في العصور الوسطى، دون أن يعني ذلك الوصول إلى النضج الفني.

# ملحق

## المشاهد والوحدات السَّرْدية

ارتأينا تقسيم المبنى الحكائي إلى مجموعة من المشاهد مرتَّبة على وفق ورودها في النص متجاورةً؛ ثم أشرنا إلى الوحدات السردية في كلٍّ مشهد:

**المشهد الأول: لقاء الساردة الرئيسة (العجوز) الحاجب والجواري في قصر الحاجب:**

١ ـ الجارية كاعب تنشد شعراً يظهر نغمة تشاؤم. ٢ ـ يلمح الحاجب ذلك ويسأل العجوز عن ملاحة الجارية. ٣ ـ ينادي الحاجب الجارية لاعباً فتقبل إليه. ٤ ـ يأمرها بأن تنادي رياضاً. ٥ ـ تقبل الجارية رياض.

**المشهد الثاني: لقاء بين العجوز والشاب بياض:**

٦ ـ تخبره الساردة بما رأت وتكون رياض بؤرة الحدث. ٧ ـ تلوم الساردة بياضاً لأنه أحب في بيت الحاجب. ٨ ـ تَذَكُّر ـ الإشارة إلى أن الحاجب يحب رياضاً. ٩ ـ يسمع بياض ذلك فيسقط على الأرض. ١٠ ـ تلوم الساردة نفسها وتؤنبها فيما يشبه النَّجوى. ١١ ـ يصحو الشاب فيسأل عن حلٍّ فتنصحه العجوز بكتمان حبّه. ١٢ ـ يعلن بياض أنّه لا حيلة له على الهجْر. ١٣ ـ تخبره العجوز أنَّ السيدة تسمح بحضوره إلى القصر. ١٤ ـ تنصحه مرة أخرى بألاَّ يعلن عن مشاعره وأن يكون نظره إلى السيدة والعجوز. ١٥ ـ يرجو رياض العجوز أن تتَّجه إلى القصر لتنفيذ الوعد، غير أنَّ وجود الحاجب يغيِّر مكان اللقاء ليكون في أحد البساتين.

**المشهد الثالث: اللقاء بين العجوز والجارية وترتيب اللقاء:**

١٦ ـ تدخل العجوز القصر وتلتقي رياضاً (وصف). ١٧ ـ تخبرها أن

بياضاً يرغب في رؤيتها ١٨ ـ تبدي الجارية جهلها بالشاب فتذكِّرها العجوز بأنه الشاب الذي رأته رياض من أعلى الشجرة حيث وعدته بلقاء. ١٩ ـ يغشى على رياض، فتستيقظ بعد أن نُضِحَتْ بماء الورد. ٢٠ ـ تخلو العجوز برياض وتتفقان على أمر اللقاء. ٢١ ـ تخرج العجوز لتنفيذ ما اتفق عليه.

**المشهد الرابع: عودة العجوز إلى بياض:**

٢٢ ـ تخبر بياضاً بما تم الاتفاق عليه باختصار. ٢٣ ـ يبيتان تلك الليلة.

**المشهد الخامس: خروج السيدة والجواري إلى البستان. . . .**

٢٤ ـ تسير العجوز صباحاً إلى البستان وتترك بياضاً يسير نحو النهر حاملاً عودهُ. ٢٥ ـ تصل العجوز إلى البستان وتفاجأ بالمفارش وأواني الطعام والشراب. ٢٦ ـ تقبل السيدة ويحضر مجموعة من الجواري. ٢٧ ـ تطلب السيدة من الجارية شمول أن تغنّي فتفعل. ٢٨ ـ ثمَّ تغنّي غيداء أبياتاً من الشعر. ٢٩ ـ تنهض الجارية كاعب وتغني. ٣٠-ثمَّ تقوم الجارية عقار بالغناء. ٣١ ـ وتُؤمر مُدَام بالغناء فتفعل. ٣٢-يغني بياض شعراً دون أن يراه أحد، وتعرف رياض الصوت. ٣٣ ـ تصعد جارية شجرة وتستطلع الخبر، ٣٤ ـ تهبط وتخبر أنها رأت شاباً صغير السن؛ وتقترح أنْ ينضم للمجموعة. ٣٥ ـ يأتي بياض وينضمّ إلى المجموعة. ٣٦ ـ تغنّي الجارية طروب. ٣٧ ـ ثم يشارك بياض بالغناء. ٣٨ ـ تسأله جارية عن اسمه وخبره فيخبر أنه بياض بن حسين بن محمد الخزاعي من مدينة دمشق الشام وأنه كان قد سافر مع أبيه من بلده إلى هذا الموقع للتّجارة. ٣٩ ـ يرحل أبوه ويتركه على بعض المتاع. ٤٠ ـ يتنزَّه على الشاطئ ليسلِّيَ نفسه حتى عرضت له فتاة فوقع في حبها. ٤١ ـ تعده السيدة أن يأتي إلى المكان كُلَّ يوم جُمُعة. ٤٢ ـ تسأله عن الصبية التي تكلمت معه هل يعرفها لو رآها؟. فأنكر. ٤٣ ـ تشير السيدة إلى رياض فيعترف بياض بأنها الفتاة التي رآها. ٤٤ ـ تغني جارية استجابة

لأمر السيدة. ٤٥ ـ تغني جارية أخرى اسمها سرور. ٤٦ ـ يغنّي بياض... ٤٧ ـ ثم تغني رياض... ٤٨ ـ يغني بياض استجابة لطلب السيدة. ٤٩ ـ ينشد شعراً مرة أخرى ويظهر أنه يؤلّف هذا الشعر. ٥٠ ـ يصف بياض رياضاً شعراً ونثراً. ٥١ ـ رياض تغنّي غير مرة... تشير إلى أن أحداً لم يساعدها في علاقتها مع بياض. ٥٢ ـ تغضب السيدة لسماع ذلك، وتشير إلى أنها تعرف العلاقة بين الشابّين مع علمها أنَّ والدها قد وقع في غرام رياض. ٥٣ ـ تشير إلى العلاقة بين رياض والحاجب. ٥٤ ـ تعود السيدة مع جواريها إلى القصر. ٥٥ ـ يخرج بياض من البستان متنقّباً. ٥٦ ـ يعود بياض والعجوز إلى منزل العجوز.

**المشهد السادس: عودة العجوز إلى قصر السيدة صباح اليوم التالي:**

٥٧ ـ تدخل العجوز القصر وترجوها الجواري مساعدة رياض. ٥٨ ـ تلتقي العجوز السيدة وتظهر الأخيرة غضبها لما فعلته رياض مذكّرة برغبة والدها.

٥٩ ـ تظهر السيدة بعدها حُزناً على رياض. ٦٠ ـ تُنشد السيدة شعراً. ٦١ ـ تسمع رياض ذلك فتنشد شعراً. ٦٢ ـ وتردُّ السيدة منشدة. ٦٣ ـ تغادر العجوز القصر.

**المشهد السابع: عودة العجوز إلى دارها ورؤية بياض:**

٦٤ ـ تخبره بما حدث ويخرج غاضباً. ٦٥ ـ أخذ ينشد شعراً يعكس ما يعانيه. ٦٦ ـ تعده بأن يرتب لقاءً وإلاّ فيجب أن يرضى بالمكاتبة. ٦٧ ـ يخرج بياض. ٦٨ ـ يعود ومعه كتاب. ٦٩ ـ تسأله العجوز عن الكتاب.

**المشهد الثامن: ما حدث لرياض مع الجارية شمول ولقاء الأخيرة ببياض:**

٧٠ ـ يقول: إنَّه كان يجلس في المرج يردِّد أبياتاً شعرية. ٧١ ـ بينما

كان كذلك تقبل عليه الجارية شمول. ٧٢ ـ يسألها عن حالها وحال القصر. ٧٣ ـ تصف له حالة رياض وما حلَّ بها بعد اللِّقاء.

**المشهد التاسع:**

٧٤ ـ قامت السيدة بسجن رياض. ٧٥ ـ السيدة أخبرت الجواري عن خوفها من والدها الحاجب. ٧٦ ـ (بالأمس) تقول الجارية شمول تدخل على رياض ويجري حوار بينهما.

٧٧ ـ تقترح رياض اللجوء إلى الكتابة؛ فتكتب شعراً تبعث به إلى بياض. ٧٨ ـ تحمل شمول الرسالة وتبحث عن بياض فتجده في المرج.

٧٩ ـ يكتب بياض قطعة ويسلمها للجارية شمول. ٨٠ ـ يأتي مسرعاً ومعه الكتاب. ٨١ ـ تعده العجوز بأن ترتب لقاءً. ٨٢ ـ بياض يسير ويتغيب النهار كله فتطلب العجوز من قريبها أن يقفو أثره.

**المشهد العاشر: مراقبة قريب العجوز بياضاً:**

٨٣ ـ القريب يتعقَّب بياضاً دون أن يراه. ٨٤ ـ بياض يعود في المساء. ٨٥ ـ يعود القريب في المساء ويروي. ٨٦ ـ أنه قفا أَثَرَ بياض دون أنْ يراه. ٨٧ ـ وأن بياضاً سار إلى الثرثار وجلس ثمة لينشد شعراً. ٨٨ ـ وأنه ردَّد أبياتاً ثم أغمي عليه. ٨٩ ـ استيقظ فرأى قريب العجوز. ٩٠ ـ القريب يخبر بياضاً بمراقبته له.

**المشهد الحادي عشر: العجوز وبياض والقريب:**

٩١ ـ الإشارة إلى عودتهما مساءً إلى دار العجوز. ٩٢ ـ العجوز تنهض لترى بياضاً ينشد شعراً. ٩٣ ـ يواصل بياض والقريب الخروج نهاراً والعودة ليلاً. . .

**المشهد الثاني عشر: بياض يسترجع بعض المواقف من حياته:**

٩٤ ـ يجلسان معه فيخبر عن داره وأهله. ٩٥ ـ وعن أحواله في

المكتب وأترابه.

**المشهد الثالث عشر: العجوز تراقب بياضاً:**

٩٦ ـ يستقر أمره مُدَّة شهرين. ٩٧ ـ تكتشف بعدها أنه ما زال عاشقاً، وينشد الشعر. ٩٨ ـ بياض يطلب النصيحة من العجوز. ٩٩ ـ تنصحه بأن يذهب إلى الثرثار وحده.

**المشهد الرابع عشر: بياض يذهب إلى الثرثار، وقريب العجوز يراقبه، والمواقف تحدث نهاراً:**

١٠٠ ـ يعود القريب مساءً ويخبر عما رآه. ١٠١ ـ سار معه إلى الثرثار إلى أن جلس بياض عند الحديقة وحده. ١٠٢ ـ تأتي فتاتان إلى النهر. ١٠٣ ـ يلتقي بياض الفتيات ويجري بينهم حديث طويل. ١٠٤ ـ قاموا جميعاً فأخذت واحدة من الفتيات بيده والأخرى بمكمِّه وساروا حتى غابوا عن البصر. ١٠٥ ـ يعود القريب في المساء وحده. ١٠٦ ـ يتحدث القريب والعجوز بشأن بياض، فيدخل ومعه كتاب. ١٠٧ ـ تسأله العجوز عمَّا حدث فيروي مكرراً بعض ما رواه القريب: ١٠٨-مجيء النسوة. ١٠٩ ـ نزولهن عند النهر والنداء عليه. ١١٠ ـ يمشي إليهن. ١١١ ـ يتعرف إلى الجواري. ١١٢ ـ يذهب إلى دار إحداهن قرب النهر ليحصل على كتاب من رياض. ١١٣ ـ يعود ومعه الكتاب. ١١٤ ـ يقرأ الكتاب فتنصحه العجوز بأنْ يكتب لرياض. ١١٥ ـ يكتب قصيدة...

**المشهد الخامس عشر: العجوز في القصر:**

١١٦ ـ العجوز ترجو السيدة مساعدة رياض. ١١٧ ـ العجوز تقترب من باب غرفة رياض وتخبرها جارية بحالها. ١١٨ ـ تدخل العجوز على رياض وتسمع إنشادها وبكاءها. ١١٩ ـ تطلب من العجوز التوسط. ١٢٠ ـ تردُّ العجوز بأن السيدة تخاف من أبيها. ١٢١ ـ تخبرها العجوز أن بياضاً

يراسلها. ١٢٢ ـ تتوسط العجوز لدى السيدة. ١٢٣ ـ تبدي السيدة حزنها وتطلب من العجوز أن تخبر رياضاً برضاها عنها. ١٢٤ ـ تخبر العجوز رياضاً بذلك فتسعد لهذا الخبر. ١٢٥ ـ يقوم الجميع بتناول الطعام والشراب. ١٢٦ ـ تخبر السيدة العجوز بأنها ستجد حلًّا.

**المشهد السادس عشر: عودة العجوز إلى دارها وحديثها إلى بياض:**

١٢٧ ـ تخبره بوعد السيدة فيسعد لذلك. ١٢٨ ـ إشعار بأنَّ الموعد يوم الجمعة.

**المشهد السابع عشر: عودة العجوز إلى القصر (يوجد خرم في النص):**

١٢٩ ـ تتحدَّث مع السيدة. ١٣٠ ـ صعوبات تواجه رياضاً. ١٣١ ـ ترتيب موعد للقاء.

**المشهد الثامن عشر: عودة العجوز إلى البيت:**

١٣٢ ـ تخبر بياضاً فيفرح لما يسمع.

**المشهد التاسع عشر: العجوز في البيت بعد انقضاء شهرين:**

١٣٣ ـ تأتي صبية من القصر إلى بيت العجوز ومعها كتاب يخبر بأن اللقاء لم يتمّ لوجود الحاجب. ١٣٤ ـ تحمل الرسالة دعوة إلى بياض للمجيء متنقِّباً. ١٣٥ ـ يذهب إلى القصر.

رسائل الوزير الكاتب أبي المُطَرِّف بن الدَّبَّاغ
(موضوعاتها وخصائصها الفنيَّة واللغويَّة)

«فسبحان الله! جعل الدُّنيا دار كربٍ ومحنةٍ لِكُلِّ ذي لبٍّ وفطنةٍ، ومقام تَنَعُّمٍ وَتَرفٍ، لِكُلِّ ذي خسَّةٍ ونطفٍ».

ابن الدَّبَّاغ

## المقدمة

لقد حظي أدب الرَّسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري بعدد كبير من الكُتَّاب، كان من الممكن أن يقوم هذا البحث على التعريف بهم ودراستهم. لكن الباحث وجد أنَّ بعض هؤلاء الكُتَّاب ـ الجديرين بالدراسة ـ قد كُتِبَ عنهم، وأُلِّف فيهم كابن شُهَيْد، وابن بُرْدٍ الأصغر، وأبي عبدالوهاب بن حَزْم، وابن زَيْدُون، وغيرهم.

ولقد وجد الباحث إلى جانب هؤلاء الكُتَّاب كُتَّاباً آخرين من أمثال ابن الدَّبَّاغ، وابن عَبْدالبر، وابن طاهر، وغيرهم يستحقُّون الدراسة والتعريف والتتبع لرسائلهم؛ لأنَّهم لا يقلُّون عمَّن ذكرهم سابقاً من كُتَّاب الأندلس في القرن الخامس الهجري، وربَّما كانت قلة ما احتفظت به المصادر من رسائلهم سبباً في بقائهم بعيدين عن دائرة البحث والدراسة.

ولقد رأى الباحث أن يخصص هذا البحث لدراسة رسائل الوزير الكاتب أبي المطرِّف بن الدباغ التي يغلب عليها الاتجاه الاجتماعي وجاء معظمها حافلاً بالشكوى من الزمان واضطراب الأحوال، وجرى بعضها مجرى القصص والحكايات، وجارى ابن الدبّاغ فيها أترابه كُتَّاب الأندلس، في الأخذ بالمثل الأعلى السائد، والسير على مقاييس العصر الأدبية.

# أولاً ـ حياة ابن الدباغ

هو أبو المُطَرِّف عبدالرحمن بن فاخر بن الدَّبَّاغ[1]، نشأ في سرقسطة وترعرع فيها[2]. ولمّا كان قد اشتهر بالبلاغة والفصاحة فقد أغلى أمير بلاده المقتدر بن هود مكانه، وقرَّبه منه، وقلَّده الوزارة والكتابة. إلاّ أنه حدثت جفوة بينه وبين المقتدر بن هود اضطرته إلى الفرار إلى إشْبِيلِيَة[3].

---

(1) انظر ترجمته وأخباره ورسائله في: ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد الإشبيلي (ت٥٢٩هـ/١١٤٥م)، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، ٤ج/٢م، حققه وعلق عليه د. حسين يوسف خريوش، مكتبة المنار، الزرقاء، ط١، ١٩٨٩، م١، ص٤١٤-٣٢١؛ ابن بسام، أبو الحسن علي الشنتريني (ت٥٤٢هـ/١١٤٨م)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ٤ق٨م، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٨، ق٣م١، ص٢٥١-٣١٧؛ العماد الأصفهاني، أبو محمد صفي الدين عبدالله محمد بن محمد (ت٥٩٧هـ/ م)، خريدة القصر وجريدة العصر: قسم شعراء المغرب والأندلس، ٣ج، تحقيق أذرتاش وآذرتوش، نقحه وزاد عليه محمد المرزوقي ومحمد العروسي المطوي والجيلاني ابن الحاج يحيى، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧١-١٩٧٢، ج٣، ص٣٨٧-٣٩٣؛ ابن سعيد، علي بن موسى (ت٦٨٥هـ/١٢٨٨م)، المغرب في حلى المغرب، ٢ج، حققه وعلّق عليه د. شوقي ضيف، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤، ج٢، ص٤٤٠؛ ابن فضل الله العمري، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن يحيى (ت٧٤٩هـ)، مسالك الأبصار، ج٨، محفوظ في مكتبة الإسكوريال (نسخة مصورة محفوظة في مكتبة الجامعة الأردنية). ورقة ٢٢١؛ المقَّري، أحمد بن محمد التلمساني (ت١٠٤١هـ/١٦٣٢م)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ٨ج، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨، ج١، ص٥٣٤.

(2) لم تذكر المصادر تاريخ ولادته، ولم توضح نشأته ومراحل حياته الأولى، وجوانب ثقافته: انظر: ابن بسام، الذخيرة، ق٣ م١، ص٢٥١؛ العماد الأصفهاني، الخريدة، ج٣، ص٣٨٧؛ ابن سعيد، المغرب، ج٢، ص٤٤٠.

(3) انظر: ابن خاقان، قلائد العقيان، م١، ص٣١٤؛ ابن بسام، الذخيرة، ق٣م١، ص٢٥١.

وكان سبب هذه الجفوة كما يذكر ابن الدَّباغ في رسالة بعث بها إلى أحد أصدقائه عقب فراره، أن المقتدر بن هود كان قد خرج في جيش كثيف للقاء عدوه، فاتَّفق أن كان ابن الدبَّاغ قد تخلَّف عن اللحاق، ولم يكن في من لقي المقتدر بن هود من لفيف الكُتَّاب وأعيان الوزراء والأصحاب، فاشتدَّ غضبه على المتخلفين، ونذر إن قفل أن يصنع بهم ويفعل... وقدَّر اللّه أنْ غنم وفُتحَ على يديه وعاد... واتَّفق أن جلس بعد أيام من عودته في مجلس الذَّهب بقصره، وعليه سيما الغضب والرَّهْبَة، وسأل عن ابن الدَّبَّاغ، فكان لشقاوة حظه غائباً عن المجلس، فقيل له ليس بحاضر، فاندفع من فوره وأقسم بالأيمان المغلظة أن يعزله عن خدمته وأن لا يبقيه في بلده. ولقد استحوذ على الحاضرين البَهْتُ وملكهم السكوت، وحاول أحدُ الوزراء أن يخفف من وطأة الأمر فذكَّر المقتدر بن هود بحِلْمِه وسعة صدره، إلا أنَّه ضجرَ أشنع من الأولى، وشدَّ اليمينَ بأُخرى[1].

ومن أسباب هذه الجفوة أيضاً أنه كان قد بلغ المقتدر بن هود أقوال عن ابن الدَّبَّاغ، منها تتبعُ حركاته وأخباره، وتحريف ما كان يشاهده في مجلسه من آثاره وأخلاقه[2].

وقد خَشي ابن الدبَّاغ عاقبة الأمر، واستطاع الهرب، وظل مختفياً عدة أيام في شَنْتَمَريَّة[3] إلى أن تيقن أن المقتدر بن هود لن يصفح عنه، فولَّى وجهه شطر المعتمد ابن عبَّاد فأكرمه وأجزل قراه، وقرَّبَهُ إليه، واتَّخذه كاتباً له، واستعان به في المسائل السياسية، فقد اتخذه سفيراً بينه وبين المتوكِّل بن الأفْطس عندما كان مقيماً بِيَابُرَةَ، حين حاول أخوه المنصور بن الأفْطَس

---

(١) انظر: ابن بسام، الذخيرة، ق٣م١، ص٢٧١-٢٧٢.
(٢) انظر: ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٦٩.
(٣) انظر: ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٧٢.

سَلْبَ الحكم منه في صدر سنة ٤٦١هـ[1].

ولم يفلح ابن الدَّبَّاغ في مكانه الجديد بإشْبِيلِيَةَ، فقد تشادَّ مع ابن عمّار، فرَغِبَ المعتمد بن عبَّاد في حَسْمِ ذلك بين يديه، فأبى ابن الدَّبَّاغ عليه، ثم اجتمعا بعد ذلك في مجلس أنس ولهو دون رأيه، مما أوْغَر عليه صدر المعتمد، فأمر بنفيه، وقد صادف ذلك أن بلغ ابن الدَّبَّاغ أنه قُدِحَ فيه بمجلس المعتمد، وقُرِفَ بشيء أقلقه، ذلك أنه كان يعاني الخضابَ، ويثابرُ عليه، فقال بعضهم فيه[2]: [بحر المتقارب]

خِضَابٌ لَعَمْرُكَ لا لِلْنِسَاء ... وَلَكِنَّهُ لِفُحُولِ الرِّجَالِ

فخاطبه بشعر قال فيه: [بحر المتقارب]

يُهَانُ بحمص عزيزُ الرِّجَالِ ... وَيُعْزَى إليهمْ قبيحُ الفَعَالِ
وَيُعْزَى ذوو النَّقْصِ من أهْلِهَا ... تلطيخ أغْرَاضِ أهْلِ الكَمَالِ

ويقال إن المعتمد غضب بسبب هذا الشِّعر، فوقَّع على ظهر رقعته بهذين البيتين[3]: [بحر المتقارب]

شَعَرْتَ فَجِئتَ بِعَيْنِ المُحَال ... وَمَا زلتَ ذا خطلٍ في المَقَالِ
مَتَى عزَّ في حمصَ غيرُ العَزِيز ... أو ذَلَّ غيرُ الذَّمِيم الفَعَالِ

فلما بلغ سَمْعَهُ هذان البيتان أخذه الخوف، ولم يأمن البقاء في إشْبيلِيَة، فرحل إلى المتوكل بن الأفْطَس ببَطَلْيَوْس، حيث رحب بقدومه

---

(١) انظر: ابن خاقان، قلائد العقيان، ص٣١٤؛ ابن بسام، الذخيرة، ق٢م٢، ص٦٥٠؛ ق٣م١، ص٢٥١-٢٥٢.

(٢) ابن بسام، الذخيرة، ق٣م١، ص٢٥٢-٢٥٣.

(٣) ابن بسام، الذخيرة، ق٣م١، ص٢٥٣؛ المعتمد بن عبَّاد، أبو القاسم محمد بن عباد اللخمي (ت٤٨٨هـ)، ديوان المعتمد بن عبَّاد، جمع وتحقيق رضا الحبيب السوسي، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٥، ص١٣٤.

ترحيباً حاراً، وأكرمه وأعجب به وقرَّبه إليه[1]، ولم تحدد المصادر تاريخ قدوم ابن الدَّبَّاغ إلى بَطَلْيَوْس، إلاَّ أن الباحث يرجح أن يكون ذلك في أواخر سنة ٤٦٤هـ، إذ ذكر ابن بسَّام أنَّه قدم إلى بَطَلْيَوْس بعد أن استوثق الأمر للمتوكل، وكان ذلك بعد وفاة أخيه المنصور سنة ٤٦٤هـ[2].

ولم يوفق أبو المُطَرِّف في موطنه الجديد، إذ لم يسلم من الحسد والمنافسة، فقد تضايق أبو عبدالله بن أيمن وزير المتوكل وكاتبه من قدوم أبي المُطَرِّف بن الدَّبَّاغ، وخاف أن يصبح وزير المتوكِّل وكاتبه المقدَّم، فاشتعلت بينهما نار البغضاء، ولمَّا تصاعدت رحل ابن الدبَّاغ عن بَطَلْيَوْس[3]، وخرج منها إلى بلدة سرقُسْطَةَ ليكون مع ولده وأهله، فبات ليلة في بعض حدائقها، فطرقه عدو له وطعنه بمدية أردته قتيلاً[4]، وقد أغفلت المصادر ذكر تاريخ وفاته. ورثاه آنذاك ابن عَبْدُون بأبيات تشفُّ عن وُدٍّ، وتدلُّ على كرم صحبة[5].

لقد اتَّصف ابن الدَّبَّاغ بالفضل والنبل كما يذكر ابن بسَّام[6]، كما اتَّسم برفعة النفس، وعلو الهمة، والبعد عن ذلِّ الطمع، والرغبة في مساعدة ذوي الحاجات وإقالة عثراتهم. وتشير الرسائل التي كان يتبادلها ابن الدَّبَّاغ

---

(١) انظر: الفتح بن خاقان، قلائد العقيان، م٢، ص٣٤١؛ ابن بسام، الذخيرة، ق٣م١، ص٢٥٣.

(٢) انظر: ابن بسام، الذخيرة، ق٢م٢، ص، ٦٥٠؛ ق٣م١، ص٢٥٢.

(٣) انظر: ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٢م٢، ص٦٥٣؛ ابن سعيد، المغرب، ج٢، ص٤٤٠.

(٤) انظر: الفتح بن خاقان، قلائد العقيان، م١، ص٣١٤-٣١٥؛ ابن بسام، الذخيرة، ق٣م١، ص٢٥٣؛ العماد الأصفهاني، خريدة القصر، ج٣، ص٣٨٧.

(٥) انظر: ابن بسام، الذخيرة، ق٣م١، ص٢٥٣.

(٦) انظر: ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٥٣.

مع إخوانه وأقرانه من الوزراء والكُتَّاب إلى أنَّه كان مخلصاً وفياً لأصدقائه مقدراً لجمائلهم وفضائلهم عليه[1].

ولقد عصفت الحياة الاجتماعية المضطربة بابن الدبَّاغ، حتَّى «كَأَنَّ الرَّزَايا لم تُخْلق لأحدٍ سواه»[2]، فلم يفلح في كل مكان حل لكثرة الوشاة والحسَّاد، مما دفعه إلى الضرب في الآفاق والتَّجوال في البلاد طلباً للراحة والاستقرار النفسي، ولهذا فقد عاش في خوف مستمر وقلق دائم، وكثرت شكواه من الزَّمان ونوائبه.

وعلى الرَّغم مما تقدَّم، فقد كان ابن الدَّبَّاغ مؤمناً بالله متوكِّلاً عليه، مسلماً له الأمر، ويظهر للباحث من خلال رسائله أنه مال في أواخر حياته إلى الزُّهد والتَّنسُّكِ[3]. وقد جاءت رسائل ابن الدبَّاغ ممثلة لحياته الخاصة من جهة، وللحياة الاجتماعية المضطربة في المجتمع الأندلسي في القرن الخامس الهجري من جهة ثانية.

---

(١) انظر: الفتح بن خاقان، قلائد العقيان، م١، ص٣١٧-٣٢١؛ ابن بسام، الذخيرة، ق٣م١، ص٢٨١-٢٩٣؛ العماد الأصفهاني، ج٣، ص٣٨٩-٣٩٠.

(٢) ابن سعيد، المغرب، ج٢، ص٤٤٠.

(٣) انظر: ابن بسام، الذخيرة، ق٣م١، ص٣٨٣.

## ثانياً ـ موضوعات رسائل ابن الدباغ

ضمَّ كتاب الذخيرة لابن بسَّام قدراً كبيراً من رسائل ابن الدبَّاغ في ذمِّ الزَّمان وأهله وتعذّر آماله فيه، وعدداً من رسائله الإخوانية والوصفية. أمَّا المصادر الأخرى التي ترجمت له، فقد اقتصرت في الأغلب على بضعة رسائل لا تخرج عما ذكرته الذخيرة، إن لم تكن منقولة عنها، ومما يؤسف له أنه لم ينته إلينا من رسائله الدِّيوانية شيء على الرُّغم من أنَّه كتب عن ثلاثةٍ من أمراء الطوائف.

أمَّا الموضوعات التي تناولها ابن الدبَّاغ في نصوص رسائله الَّتي انتهت إلينا، فكانت الشَّكوى من الزَّمان، ووصف النكبات والمحن والمصائب، والنقد الاجتماعي والوعظ والدَّعوة إلى الزُّهد، والقصص والحكايات، ووصف الطبيعة، إلى جانب عدد من موضوعات الرسائل الإخوانية، كالمديح والثَّناء والشكر والوصايا والشفاعات.

لقد أكثر ابن الدبَّاغ من شكوى الزمان وذمه وتعداد مظالمه، وحقَّ له ذلك، إذ إنَّ عنده من الدَّهر ما «يهد أيْسرُهُ الرواسي، ويفتّتُ الحجرَ القاسي»[1]. وهو يقطع حياته «في شدائد لا تنثني، وسكرات غمٍّ لا تنجلي، ونكد أخلاقٍ لا يشوبه ابتهاج، وضيقِ أحوالٍ لا يتخلّلُها انفراج»[2].

ولقد أبدع ابن الدبَّاغ في وصف ما للبين والأسى بقلبه من جرح وآثار، وللشوق بين جوانحه من وقود وأوار، ولا غرو في ذلك، فالشكوى كما يقول في إحدى رسائله: «مَذْهبٌ يجول فيه القول كلَّ مجالٍ، وينثال

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٥٧.
(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٦٥.

عليه الكلام، أيَّ انثيالٍ، وتتأتَّى به الألفاظ لازدواجها، وتتراءى المعاني في معرض إنتاجها»[1]. حتى إنَّه صار من العجب أن ينوي ابن الدبَّاغ في رسائله «أن تكونَ من الشَّكوى خاليةً، وبزينة التَّجمُّل حاليةً، ولسان الحالِ تأبى إلاَّ أن تبوح بمضمر السرِّ، وتكشفَ عن حقيقة الأمر»[2].

ويرى ابن الدبَّاغ أن الزَّمان قد وقف له موقف الغريم، وخصه بمصائبه ونوائبه من دون العالمين: «ولستُ أشكو إلاَّ زماني وقعوده بجدّي، وقبيح آثاره عندي، فإنَّه وإن كان على الكُلِّ عادياً، وللجميع بكأس مكروهه ساقياً، فيخصُّني بمزيَّة حرمان، ويتوخَّاني بفضلة عدوان، ويجعلني نصب سعيه وغرض رَمْيِهِ، ومكان أذيته وبغيه...»[3].

ولقد حال الزمان دون تحقيق مرامي ابن الدبَّاغ النَّبيلة وبلوغ آماله الجليلة، وأراه من أحداثه عجائب، ومن خطوبه مصائب تسجم الدموع وتحطم الضلوع، يقول: «كتابي عمَّا عهدته من قعود الأيَّام بجانبي، اعترضها عليَّ في وجوه قصدي، ومقابلتها بالخيبة والحرمان سعيي وجهدي، بل ما تنفكُّ تتلاعب بي تلاعب العابث، وتستطيل عليَّ استطالة العائِث...»[4].

ويستغرب ابن الدبَّاغ في رسائله تصاعد العداوة والشحناء بينه وبين الزمان، حيث يقول: «حتَّى كأنيِّ أبْدَيت له معايب، وأدرتُ عليه دواير، ودللت العالم على جوره في الحكم، وتطبّعه في الظُّلم»[5].

---

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٥٥.
(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٥٥.
(٣) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٥٨-٢٥٩.
(٤) ابن بسام، المصدر السابق نفسه،ق٣م١، ص٢٦١.
(٥) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٥٩.

وعلى الرَّغم مما تقدم، فإنَّ ابن الدبَّاغ يرى أن سُنَّة اللّه قضت بأن يكون ديدن الحياة حرمان الإنسان الذكي وحظوة ذي الجهل الفاسد، يقول: «فسبحان الله! جعل الدُّنيا دار كربٍ ومحنةٍ لِكُلِّ ذي لبٍّ وفطنةٍ، ومقام تَنَعُّم وَتَرفٍ، لِكُلِّ ذي خسَّةٍ ونطفٍ[1]، وسبحان من ابتلى فيها ذوي الفضل والنُّهى بِكُلِّ قَعِط[2] بنفسه»[3].

ولقد اتَّخذ ابن الدبَّاغ من شكوى الزَّمان ونُوَبه مجالاً لتصوير انحراف أهله وقلَّة وفائهم وخيانتهم وجحودهم للفضل وتقلبهم. فلقد قَلَبَ الزَّمان محاسنه مساوئ وأصار أولياءه أعداء، وقابل حُبَّه ببغض، ولاقى ثقته بخيانة، وواجه إحسانه بإساءة، حتَّى غدوا كأنهما فرسا رهان «يجدُ نوائِباً وأُجيدُ صبراً، ومن أجلها قلب محاسني مساوي، وأوليائي أعادي، وقصدي بالبغضة من جهة المِقَةِ، واعتمادي بالخيانة من حيث الثِّقة، فقِسْ بهذا على ما سواه، وعارض به ما عداه... وأجني الإساءة من غرس إحْساني...»[4].

ويوجِّه ابن الدبَّاغ نقداً لاذعاً لأهل الزَّمان وبنيه، إذ إنَّه أدرك أن ما يحدث في الزَّمان من الاختلال واضطراب الأحوال ليس لعيب في الزمان أو لقصور منه، ولكن ناتج عن انحراف أهله وجهلهم واختلال موازينهم وانتشار الباطل بينهم، حيث يقول: «فاعجب يا سيِّدي لأمم ضحكت من جهلها الأمم، وغلطت في مالا تغلط فيه النَّعَم، إلى أنَّ نفقت عندها

(١) النَّطَف: العيب أو الفساد (ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر ، بيروت، د.ت (مادة: نطف).

(٢) القَعِط: الذليل (ابن منظور، لسان العرب، مادة معَط).

(٣) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٦٥.

(٤) ابن بسام، المصدر السابق نفسه،ق٣م١ ، ص٢٥٧.

المحالات والأهذار[1] وبطلت بسببها القيم والأقدار[2]، ولهذا فإنَّه يقول بأنه «يحق أن يستغرب وفاء الصَّديق في زمان الغدر والمذوق[3]»[4].

ولقد تباينت مواقف ابن الدبَّاغ من مصائب الزَّمان ونوائبه، فتارة يلاقيها غير مكترث ولا عابئ بها، ويفعل لها فعل من يلبسُ للأحوال لبوسها، ولا يحفلُ بنقم الأيام وبؤسها، حيث يقول: «أنا في الوقت بحُكم الزَّمان، نعم مستودع الهوان، أضحكُ لِمَن شتم، وأعتذرُ إلى من ظلم، وأُغضي لمن هَمَزَ ولَمَز، وأتعامى على من أشار، وأتلقَّى المكروه والأذى، بطلاقة التَّقبّل والرِّضى»[5].

ولا غرو في ذلك فمثل ابن الدباغ «إن ابُتلي صَبرَ، وإنْ أُذي شكر، أو سخطته الأقدار تجمَّلَ، أو حمِّل مالا يستطاع تحمَّل...»[6].

ويذكر ابن الدبَّاغ في رسائله أن مما يشدُّ من عزيمته ويقوي من صلابته قوة إيمانه باللّه، وتفويضه أمره في كل حالة إليه، فهو لا يُحدث أمراً إلاَّ لحكمَةٍ بالغةٍ، يقول: «والحمد للّه يَبْتَلي لِيرَى كيف الصَّبر، ثم يُنعم ليرَى كيف الشُّكرُ، حَمْدَ متوكِّلٍ عليه، مفوِّض أمره في كُلِّ حالةٍ إليه»[7].

وعندما يشتدُّ بابن الدبَّاغ البؤس ويسيطر عليه القنوط، يتمنَّى الموت وانقضاء العمر، فلعله آنذاك ينعم بالراحة وهدوء البال، حيث يقول: «فما

---

(١) الأهذَار: جمع هَذَر وهو الكلام الذي لا يُعَبأ به، ويقال هَذَر كلامه هَذْراً؛ أي كثر في الخطأ والباطل (ابن منظور، لسان العرب، مادة هَذر).

(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٩٦.

(٣) المَذُوق: الكذب والنفاق، (ابن منظور، لسان العرب، مادة: مذق).

(٤) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٩٠.

(٥) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٦٣.

(٦) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٦٣.

(٧) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٦٢.

أصنعُ وقد أبَى القضاء إلاَّ أن أقضي عمري في بُوس ولا أنْفَكُّ من نحوس، ويَالَيْتَ باقيَهُ قد انصرم، وغائب الحمام قد قَدِمَ، فعسى أن تكون بعد الممات راحة من هذا النَّصبِ، وسلوة عن هذه الخُطوب والكُرَبِ. . .»[1].

وتارة أخرى يلجأ ابن الدبَّاغ إلى اعتزال النَّاس فراراً من أذاهم وشرورهم بعدما خبره فيهم من غدر وخيانة وكذب ونفاق، ويستعيض عنهم بالكتب يقطع بها وقته، ويبدِّد وحشته ويؤنس حدته، يقول في رسالة كتبها جواباً على رسالة لأحد إخوانه يطلب فيها لقاءه: «وصلت رقعتك ـ أعزَّك اللّه ـ تستدعي المؤانسة. . . غير أنَّ رغبتك صادفتني ولي من الكُتب جُلساء تُؤنسُ في الوحدة، وتسلِّي من الكربة. . . تُحْمَدُ عقباها، ولا تتوقع أذاها، وقد رضيتُ اليوم بها قَسْماً»[2].

وتارة رابعة يلجأ ابن الدبَّاغ إلى الضرب في الآفاق والتَّجوال في البلدان طلباً للراحة والاستقرار، حيث يقول: «وقد عَلِمْتَ ما دخل الشَّرق من الاختلال واضطراب الأحوال، وأنّ الحزم داعٍ إلى التَّحوُّلِ عنه والانتقال. . .»[3].

ولقد ضمَّن ابن الدَّبَّاغ رسائله في الشكوى من الزَّمان وذمِّ بنيه الدعوة إلى الزهد والتَّنَسُّك، وقدَّمَ فيها الموعظة والحكمة لمخاطبيه، ولعل مردّ ذلك طبيعة حياته وكثرة المحن والمصائب التي حلَّتْ به، ومعاناته من الناس في زمن الغدر الذي اتَّسم بقلة الوفاء وتنكُّر الإخوان، وكثرة المفسدين والوشاة الحاسدين، وقد دفعه ذلك إلى الميل إلى الزهد والتنسُّك في أواخر حياته، وإلى حضِّ الناس على الابتعاد عن ملذَّات الحياة ومباهجها الزائفة، ومن

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٥٨.
(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ٢٩٠-٢٩١.
(٣) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٩٣.

ذلك قوله في رسالة خاطب بها صديقه ابن حَسْدَاي: «ولا تتبَّع الدُّنيا بِخُدمِتكَ سائر الأحوالِ، فما أشْبَه إدبارها بالإقبال، وإكثارها بالإقلال...»[1].

وما كان ابن الدبّاغ ليعظ الناس قبل أن ينخلع من ترف الحياة وملذاتها، ويبرأ من الضلالة، ويظهر ذلك في رسالة خاطب بها بعض إخوانه، وقد وصف لهم حاله بعدما خبر لطائف الزهد، ووجوه النُّسك ومحاسنه، حيث طاب غذاؤه وأفاق من جنون العُقَار، واستراح من سُقْم الخمرة، وخلص مما تجلبه من الهواجس والأوهام، فبلغ به السرور مبلغاً، وأصبح بنعمة من الله متجددة، يقول: «وأنا - أبقاكُم اللَّهُ - فيها بحالٍ من طاب غذاؤه، وحَسُنَ استمراؤهُ، وصحا من جنون العُقار، واستراحَ من مَضَضِ الخمار، وزايلَتْهُ وساوسُهُ وخلصَتْ من الخباط هواجِسُهُ، لا أبيتُ بليلةِ الشَّئِس[2]، ولا أقوم كالذي يتخبَّطهُ الشيطان من المَسِّ، بل أنام ملء جفوني نومَ مسرورٍ، وأنتبه إذا انتبهتُ غيرَ مذعورٍ، فلتُبعدْ بعدها الخمر، ما بقي الدَّهر، فقد طَلَّقْتها ثلاثاً، وتركتُ الأسباب بيني وبينها رِثاثاً، وللّه الحمد على أن خَلَّص من حبائلها، ونَجَّى من غوائِلها...»[3].

ولهذا فهو يدعو إخوانه إلى التَّقوى والإقلاع عن الذنوب وترك البطالة والتمادي في الضلالة والفسوق، وإلاَّ فإنَّه يبرأ منهم، يقول: «وأنتم سادتي أخلاّء النَّبيذ، برئتُ منكم كما برئ المسيحُ من اليهود... فلستُ أُزاحمكم عليها بمنكبٍ، ولا أُوافقكم فيها على مَذْهَبٍ... شاركتكم يا سادتي - أعزَّكم اللّه - نعمةَ الله المتجدِّدة قبلي، وأعلمتكم بمبلغ سروري وجَذَلي، فإنْ كنتم قد خصَّكم منه - جلَّ وعزَّ - بِمثلها عرَّفتموني بها لنتساوى في

---

(١) الفتح ابن خاقان، قلائد العقيان، م١، ص٣١٨.

(٢) الشَّئِس: القَلِق، (ابن منظور، لسان العرب، مادة: شأس).

(٣) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٨٢-٢٨٣.

الشّكر، وإنْ كنتم على الحالِ الَّتي تركتكم عليها من البطالة، والتَّمادي في الضَّلالة، فأعفوني من جوابٍ بصفتها ، فلست أتطلَّعُ إلى معرفتها»[1].

لقد رسم ابن الدبَّاغ لإخوانه قواعد السلوك الاجتماعي المستقيم الذي أصبح يسير عليه، ودعاهم إلى التزام سبل الهداية والرشاد دعوة خالصة، وحضَّهم على الابتعاد عن متع الحياة وملذاتها.

وقد اتَّصل بموضوع الشكوى من الزَّمان وذمِّ أهله عند ابن الدبَّاغ مدح الأقران من الوزراء والكُتَّاب والثَّناء عليهم وتوجيه الشكر إليهم لصلتهم به، واعتماده عليهم، ومؤازرتهم له في محنه، وسعيهم لخلاصه من نكباته.

وقد ركَّز ابن الدبَّاغ في مدحه وشكره على ما يتمتع به مخاطبوه من كرم وإباء وحمية وشرف ومجد ونخوة وعلو هِمَّة. وبعد نظر، وبلاغة قول، وحسن منطق وما إليها من الصفات الحميدة والأخلاق الفاضلة.

ومن الأمثلة على ذلك ما ورد في رسالة خاطب بها أبا الفضل بن حَسْداي، وقد بلغه سعيه في خلاصه من نكبته، وقد افتتح رسالته بالإشادة بفضائله، والتَّغني بمحاسنه، وبالغ في ذلك مبالغة كبيرة، إذ جعل فضائله تظهر في كل يوم عجائب، وتُطْلعُ من ألطاف البرّ غرائب «تُنْسى لها محاسنُ من تقدَّم، وَتُسْتَبْعَدُ معها مآثر من تهمّمَ، حَتَّى كأنَّ الجميلَ لم تُعْرَفْ قبلُ طرائقُهُ، واللُّطفَ لم تُفْهَمْ بَعْدُ دقائقُهُ، إلى أن أتيت من ذلك سُنناً وبدائعَ لا يزالُ مِثْلُها لأولي الفضل شَرائعَ، وأنوارُها في فَلَكِ الفضلِ سواطعَ...»[2].

ولقد أكثر ابن الدبَّاغ من شكر أولئك الوزراء والكُتَّاب والإخوان الذين لم يقصِّروا في بَذْلِ المعروف إليه، والوقوف بجانبه في محنه، وقد عبَّر في ذلك عن عجزه وعدم اقتداره على إيفائهم حقهم من الثناء والإطراء، ومن

---

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٨٣-٢٨٤.
(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٥٥-٢٥٦.

ذلك قوله: «أيُّ حمدٍ يفي بمننٍ لك تُسْلِفُها ابتداءً، وَتُتابِعُها ولاءً، بلا وجوبٍ يقتضيها، ودون سببٍ يستَدعيها؟ بعيدٌ عليَّ ذلك أنْ تَقوم لذلك قُدْرَتي أو تبلغَهُ استطاعتي...»[1].

ومن ذلك أيضاً قوله مخاطباً أحد إخوانه: «وبودِّي لو أغرَبْتُ في الشُّكر، إغرابَكَ في الشِّعر، واقتدرتُ على الجزاء، اقتدارَكَ على الإطراء، حتَّى أصِلَ إلى سبقك، وأقضي بعضَ حَقِّك، وإذا كُنْتُ أقصِّرُ ولا أقْدِرُ، فأنت بفضلك تتجاوزُ وَتَعْذِرُ...»[2].

وقد كشف ابن الدبَّاغ في مدائحه عما يكابده من الشوق والحنين إلى الأصدقاء والإخوان. ومن ذلك ما ورد في رسالة خاطب بها الوزير أبا الفتوح[3]، وقد افتتحها بتصوير مشاعره وأحاسيسه الصادقة نحوه، فمنذ أن سمع عن فضائله الجليلة وفعاله الحميدة، وهو يتشوَّق إلى اللقاء به، ويرغب في خلته، حيث يقول: «ما زلتُ - فَسَحَ اللهُ لك أيهُّا الوزير الأجلُّ غاية الأمل - منذ سمعت فضائِلكَ تُذْكَرُ، ومناقبَكَ تُنْشَرُ، وَسُوَرَ سَرْوِكَ تُتْلَى، ومحاسنَ فعالك تُجْلى، أحنُّ إليك حنينَ كَلِفٍ، وأتشوَّقُ نحوك تَشوُّق شَغِفٍ، وأستمنحُ الأيامَ خلَّتَك...»[4].

ثم هو يشير إلى صلته وسعيه لخلاصه من نكبته ، وكيف أنَّه تمنَّى أن يفيد منه، ويعود مرة أخرى إلى مدح أبي الفتوح وشكره والثَّناء عليه، وهو لا يستغرب من أبي الفتوح هذا السعي والوُدَّ لأنَّه «فعلُ من حوبي بالسعادة،

---

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٨١.

(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٨٢.

(٣) هو سيف الدّولة أبو الفتوح الحاجب أحد أعيان عصر الطوائف، عرف بالفضل والنبل ومساعدة ذوي الحاجات. انظر: ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٧٧؛ ٤٣٧، ٤٣٩.

(٤) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٧٧.

وأُنشىءَ على السِّيادة، حَتَّى فَرَعَ من المجد ذراه، واستولى من كُلِّ فَضلٍ على مداه...»[1].

ويختتم رسالته باستعطاف أبي الفتوح، وهو يتمنى عليه أن يتمَّ سعيه إلى عقد الصِّلة بينه وبين المنصور بن الأفطس، حيث يقول: «وأنا أرغب أن تتناول ما بدأت من ذلك فتتمَّه، ولا تحلَّ من عقد الوصلة يدك أو تحكمه...»[2].

ولقد عاتب أبو المطرِّف بن الدبَّاغ بعض إخوانه الذين ابتعدوا عنه، وتنكَّروا له، لما حلَّ به، فلم يفكروا في صلته ولا بمكاتبته، وتراجعوا عن مخاطبته، ولم يوفوا بحقِّ الصداقة. وتتباين صور عتاب ابن الدبَّاغ لإخوانه بين اللين والرِّقة[3]، والقسوة والشدَّة[4]، وذلك بحسب نفسيته وظروفه الخاصة.

وكان ابن الدبَّاغ يفتتح رسائل العتاب في الأغلب بالحديث عن العلاقة التي تربطه بمخاطبه، وما فيها من معاني الوُدِّ والصَّداقة والألفة، والحنين والشوق، ومن الأمثلة على ذلك ما ورد في رسالة وجهها إلى صديق له يعاتبه فيها على إهماله للصداقة والصحبة التي بينهما، وقد افتتحها بقوله: «ولئن كانتِ الأيامُ تُنْسيكَ، فالأماني تدنيك، ولئن كنتَ محجوباً عن الناظر، فإنَّك مصوَّرٌ في الخواطر، أُناجيكَ بلسانِ الضميرِ، وأُعاطيكَ سُلافَ السرورِ، وأداعبك مداعبةَ الحضور، وأُجاذِبُكَ فضولَ اللعب، وأبلغ معك

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٧٨.
(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٧٨.
(٣) يجد الباحث أمثلة على ذلك في: الفتح بن خاقان، قلائد العقيان، ص٣١٥، ٣١٧-٣١٩؛ ابن بسام، الذخيرة، ق٣م١، ص٢٦٠.
(٤) يجد الباحث أمثلة على ذلك في: ابن بسام، الذخيرة، ق٣م١، ص٣٠٧-٣٠٨؛ العماد الأصفهاني، خريدة القصر، ج٣، ص٢٩٢.

إلى حَدِّ الطرب، حتى أسكّنَ شوقي إليك، وأقضيَ وطري منك...»[1].

ثم هو يعاتبه على إهماله للصداقه التي بينهما، وعدم شعوره بواجبات الصحبة لانشغاله باللهو وغيره، يقول: «وأنت في كلِّ حال لا تشعر، وذاهل لا تذكر، ولا تقطع زمانك إلاَّ بحظيرةٍ حولك تصنعها، وخيمة ترفعها، فإذا تمَّ لك هذا اللهو، تداخلك الزهو، وشمخ بأنفك البأوُ...»[2].

ويختتم رسالته بالقول بإن لقاءهما بعيد إن لم يفكر مخاطبه بالودِّ على نحو ما يفكر ابن الدبَّاغ، يقول: «فمَتَى نلتقي على حالٍ، ويتفقُ مذهبُنا في وصالٍ؟! هذا لعمري بعيد، اللَّهُمَّ إن كان من الدَّهر حِلْم، واكتهال السِّنِّ نوم، ونجومُ الشَّيب قد طلعتْ من الغدائر، وعماياتُ الصِّبا قد انجلتْ عن البصائر، فتذكرَ من الوُدِّ ما أذكُر، وتفكّرُ في النأي كما أفكِّر»[3]. ويلمس الباحث في هذه الرسالة رقة وليناً ينمان عن صداقة أكيدة ومحبة أصيلة.

وعلى الرَّغم مما أصاب ابن الدبَّاغ من مصائب ومحن، فإن ذلك لم يمنعه من كتابة الرسائل وتوجيهها إلى الرؤساء والوزراء والقضاة في حقِّ الشُّعراء والكُتَّاب وغيرهم، يدعوهم فيها إلى إعانتهم ومساعدتهم ومدِّ يد العون إليهم، بل يظهر للباحث أنَّ هذه المصائب والمحن التي ألمَّت بابن الدبَّاغ قد دفعته إلى استغلال مكانته وقدره، واستخدام قلمه في إعانة ذوي الحاجات على قضاء حاجاتهم، فكتب عدداً من الوصايا والشفاعات[4].

ويلاحظ الباحث أن ابن الدبَّاغ كان يفتتح أغلب رسائله في موضوع الوصايا والشفاعات بمقدِّمة في مدح المخاطب وذكر فضائله ومحاسنه، أو

---

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٣٠٨-٣٠٩.
(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٣٠٩.
(٣) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٣٠٩.
(٤) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٣٠٩-٣١٤.

بذكر تقلُّبات الزَّمان وكثرة المحن والمصائب. وهو يتَّخذ من هذه المقدمة وسيلةً لاستدرار عطف المخاطب واستثارة نوازع الخير في نفسه لمساعدة صاحب العلاقة، وينتقل بعد ذلك إلى موضوع التَّوصية أو الشفاعة، ويختتمها بتوجيه الحمد والشكر إلى المخاطب.

ومن الأمثلة على ذلك رسالة كتبها عناية برجل كانت قد حلَّتْ به مصيبة ذهبت بجميع ماله مما اضطره إلى سؤال الناس. وقد افتتحها ابن الدبَّاغ بالإشارة إلى تقلُّب الزمان وتغيُّره على أهل الفضل وأن فَهْمَ مخاطبه ومعرفته يغنيان عن الإطالة في شرح ذلك، حيث يقول: «معرفتك بتقلُّبِ الأيَّام بِذوي الفضل، وحُكْمِهَا فيهم بغير السَّويَّة والعدل، تُغني عن عَرْضِ ذلك عليك، وتقريره لديكَ»[1].

ثم ينتقل بعد ذلك للحديث عن موضوع رسالته، وبيان حال الرجل الذي يوصي به إذ يقول: «وفلان ممَّن عرفتَ حالَهُ في الثَّروةِ والمنعةِ، ورتبَتَهُ في الجاهِ والرفعة، لكن أساءَتْ إليه بَعْدَ الإحسان، وامتحنته بأنواعِ من الامتحان، حَتَّى ذَهَبَتْ بجميع وَفْرِهِ، واضطرته إلى بني دَهْرِه...»[2].

ثم هو يستثير نوازع الخير في نفس مخاطبه ليساعد هذا الرجل ويمدَّ له يد العون «قَصَدكَ مُستجيراً من عثرته، ومثلُكَ بادر إلى مشاركته، وحضَّ على إسلاف البرّ إليه، ورغبَ في وضع الصَّنائِعِ لديه...»[3].

ولقد شارك ابن الدَّبَّاغ غيره من الكتَّاب الأندلسيين في وصف سحر الطبيعة الأندلسية في أيَّام الرَّبيع، حيث وصف مفاتنها ومواطن الرَّوعة

---

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٣٠٩.
(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٣٠٩.
(٣) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٣٠٩.

فيها[١]. كما وصف بعض الظواهر الطبيعية كيوم ممطر[٢] ونهار مضيء[٣].

كذلك وصف ابن الدبَّاغ مجالس الأنس واللهو والطرب، التي كان يعقدها وصحبه في الرياض الأندلسية الجميلة، التي كان يتردد عليها ويلجأ إليها ليستريح من صخب الحياة وضجيجها، بعد التَّطواف والتَّجوال الطويل في بلاد الأندلس.

ومن الأمثلة على ذلك ما ورد في رسالة وجهها إلى أحد أصحابه يستدعيه فيها لحضور مجلس أنس وطرب عقده ابن الدَّبَّاغ وصحبه في إحدى الرِّياض. وقد وصف له ما هم فيه من نعيم وسرور، وماضمَّه مجلسهم من ندامى ترتاح لهم النفوس، وما حواه من ألحان شجية، وأنوار بهيجة، وخمرة صافية وغيرها، حيث يقول: «وتمَنَّيْنَا أن يتبلَّجَ صُبْحُكَ من خِلالِ فُروجه.، وتحلَّ شَمْسُكَ في منازلِ بُروجِهِ، فيطلُع علينا الأنسُ بطُلُوعِك، وَتُهْدِيَهُ بوقوعِك، ولن تَعْدَم نوراً يحكي شمائِلَكَ طيباً وَبَهْجَةً، وراحاً تخالها خِلالَكَ صفاءً ورقَّةً، وألحاناً تُثيرُ أشجانَ الصَّبِّ، وتبعثُ أطراب القلب، وَنَدامى ترتاحُ إليهم الشَّمُولُ، وتتعطَّرُ بأَرَجِهم القَبُولُ... وَيَقصُرُ بمجالستهم الليلُ الطَّويلُ...»[٤].

ومن موضوعات الوصف النادرة التي تناولها ابن الدَّبَّاغ الكتب، حيث وصف فضل الكتب، وبيَّن فوائدها وأهميتها، ودورها في حياة الناس، فهي «تُؤنِسُ في الوَحْدَةِ، وتسلِّي من الكُرْبَةِ، وتجلو صدأ الخواطر، وتفتح عيونَ البصائر، وتحلو للمجتني ثمارُها، وَيُمْتِعُ ناظرَ المتأمِّل نُوَّارُهَا...»[٥].

---

(١) انظر: المقري، نفح الطيب، ج١، ص٥٣٤.
(٢) انظر: العماد الأصفهاني، خريدة القصر، ج٣، ص٣٩١.
(٣) انظر: الفتح بن خاقان، قلائد العقيان، ج١، ص٣١٩.
(٤) الفتح بن خاقان، المصدر السابق نفسه، ص٣٢٠-٣٢١.
(٥) ابن بسام، الذخيرة، ق٣م١، ص٢٩٠.

ثم يذكر أنّ للكتب من الفوائد الغريبة والمنافع العجيبة مِمَّا لا يجده في الناس، فهي «تستدنيك إنْ نأيْتَ، وتستعطفُكَ إن ولّيْتَ، وأغربُ من ذلك أنَّك تحمد عُقْبَاها ولا تتوقعُ أذاها»[1].

لقد قدَّم ابن الدبَّاغ وصفاً رائعاً لفوائد الكتب ومنافعها، وبثَّ في الكُتُبِ مشاعر الأحياء وصفاتهم. ويدلُّ هذا الوصف على مبلغ اهتمام الأندلسيين بمختلف جوانب الثقافة والعلم وخاصَّة الكتب.

ولابن الدبَّاغ رسالة يصف فيها ضيق المكان الذي لجأ إليه بعد أن هرب من سرَقُسْطةَ، حيث وصفه وصفاً دقيقاً يبعث على الأسى والحزن، ويكشف عما يعانيه من قلق واضطراب، يقول: «فَرْقُ ما بينَ المكانِ الَّذي وردتُ عليه، وبين القبر الَّذي مآل الإنسان إليه، أن المُقيمَ به والسَّاكِنَ فيه يُدْفَنُ حَيًّا، ولا يعلم من نُور الدُّنيا شيئاً»[2].

ثم يصف الحالة التي آل إليها، وهو مقيم في هذا المكان، فهو يعاني من الوحدة والوحشة، لأنه لم يجد صديقاً يجاذبه الكلام، ويقطع بمناجاته الأيام، وليقطع وقته، فقد أقبل على اللعب بالشطرنج والنَّرْد تارةً، وعلى مطالعة كتب الأسماء والأساطير تارةً أخرى، وعلى عدِّ الحصى ورميها تارةً ثالثة، يقول: «وأنا مُنْذُ احتلاله.. ألعبُ بشطرنج ونَرْد، وتارةً أُطالعُ أخبارَ بِشرٍ وهند[3]، وأخرى أيضاً أظلُّ ردائيَ فوقَ رأسي قاعداً، أعدُّ الحصى جاهِداً، وأرمي بها صادراً وواردا...»[4].

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٩٠.
(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٧٤.
(٣) راجع هذه القصة في: بديع الزمان الهمذاني، أبو الفضل أحمد بن الحسين (ت٣٩٨هـ)، مقامات بديع الزمان الهمذاني، شرح محمد محيي الدين عبدالحميد، ط٢، د.ت، ص٤٤٩.
(٤) ابن بسام، المصدر السابق نفسه،ق٣م١، ص٢٧٤.

ولقد كان لابن الدبَّاغ رسائل تجري مجرى القصص والحكايات القصيرة، وقد كشف فيها عن طبيعة العلاقات والأوضاع التي كان يعيشها ويحياها الوزراء والكُتَّاب في ظل الأمراء في الأندلس في هذا القرن، وكشف في بعضها الآخر عن جانب من جوانب الحياة التي كان يعيشها أبناء المجتمع الأندلسي، وخاصَّة أبناء الطبقة المترفة.

ومن الأمثلة على ذلك، هذه الرسالة التي يتحدَّث فيها ابن الدبَّاغ عن نفسه ويورد خبر نكبته، ويشرح حاله مع المقتدر بن هود. وقد افتتحها بمقدمة وصف فيها ما يعانيه من أسًى ولوعة، وما يلاقيه من اضطراب وقلق نتيجة ما حلَّ به، حيثُ يقولُ مخاطباً صديقاً له: «فإنَّه يخاطبك فيه مَنْ كان ميتاً، ولم يكد يُبْعَثُ حَيّاً، ومَنْ هلك هُلْكَ عَادٍ، وليس على ثقةٍ من معادٍ»[1]. ولهذا فهو يدعو صديقه إلى أن يقنع بما يتفقُ من وصف، ويعذر الخاطر إن لم يسمح له بحرف[2]. ثم سرد له خبر خروج المقتدر بن هود بجيوش كثيفة إلى غاية له، وما كان من سخطه على الكُتَّاب والوزراء والأصحاب الذين قعدوا عن الخروج معه، وتخلَّفوا عن توديعه. فقد توعَّدهم بشرِّ العواقب إن رجع...

ثم نقل إليه ما جرى في مجلس المقتدر بن هود بعد عودته منتصراً، حيث قول: «جَلَسَ بعد أيَّام من صَدَره في مجلسِ الذَّهب، وعليه سيما الغضب والرَّهَب، والنَّاسُ يستعيذون بالله من بؤسه، لما رأوا من فَرْطِ عبوسه، ثم قال: أين فلان؟ فكُنْتُ للشقاوةِ غائِباً عن المكان، فقيل ليس بحاضرٍ، فاندفع من فوره وأقسم بالغَمُوس[3]. أن أُعْزَلَ عن خدمته، ولا أبْقى في بَلْدتِهِ، فاستحوذَ على الكُلِّ البَهْتُ، وملكَ جميعَهُم السَّكْتُ،

---

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٧١.

(٢) انظر: ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٧١.

(٣) اليمين الغَمُوس: التي تغمس صاحبها في الإثم، ثم في النار، وقيل: هي التي لا استثناء فيها (ابن منظور، اللسان، مادة غمس).

وَحَضَرَتْ أحدَ الوزراءِ بديهةٌ تراجع بها شيءٌ من ذهنه، فتجاسر بعضَ التَّجاسرِ عليه، وذكَّره بالكظم، واسترجعه إلى سجيَّته من الحلم، فضجر أشنعَ من الأولى، وشدَّ اليمين بأُخرى، فانقطعتْ أسبابُ الرَّجاء...»[1].

ثم يصف وقع الأمر في نفسه، ويصوِّرُ حاله تصويراً يبعث على الأسى والحزن، فعندما سيق الخبر إليه، وقع مغشياً عليه حَتَّى رأى الموت بأمِّ عينه، يقول: «وَسَبَقَ إليَّ ذلك النبأُ القطيع، ثم تلاه الأمرُ الشَّنيعُ.. وأذكرُ لكَ ما بقي في ذِكري وثبتَ في ذهني، وسقطْتُ مَغْشِياً عليَّ، وعاينتُ الموتَ جادًّا إليَّ، وشاهدتُ نفسي وهي تخرجُ، ورأيتُ روحي وهي تَعْرُجُ، وبقيتُ لا أُقَلْقَلُ ولا أُزْعَج، كالمُستَضْعَفِ أحاطَتْ به غلبةٌ...»[2].

ثم يصف خروجه إلى شَنْتَمريَّة، ويصوِّر حاله فيها كحال أهل قبور النقمة، فهو يعاني من العذاب، ويتقلَّبُ في الظلمة، وتعرض عليه أعماله، حيث يقول: «ثم خرجتُ مع هذا كُلِّه على رغمي إلى شَنْتَمَرِيَّةَ، وهي القبرُ إلاَّ أنَّها من قبور النَّقْمَةِ لا من قبور الرَّحمة، وأنا الآن فيه أتعذَّبُ بِغُمَّتِهِ، وأتقلَّب في ظُلْمَتِهِ، وَتُعْرَضُ عليَّ أعمالي، ولا أدري إلى حيثُ يكون مآلي...»[3].

ويختتم رسالته بدعوة صديقه إلى أن يرقَّ له، وأن يبكي عليه، بدمع هام، وأن يلبس عليه الحداد، يقول: «هذا يا سيِّدي بعضُ ما تحصَّل في هذه الأحوال، بما جرى عليَّ من الشَّدائِد والأهوال، فرقَّ الآن لأخيك رقَّة راحم، وابكِ عليه بدمعٍ هامٍ وساجم وتقطَّع إشفاقاً، واستشعر انطباقاً، والبسْ عليه أغبرَ إن لم تَلْبسْ حداداً..»[4].

---

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٧٢.

(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٧٢.

(٣) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٧٢-٢٧٣.

(٤) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٧٣.

لقد قصَّ ابن الدبَّاغ على صديقه رحلة الشقاء التي بدأها من سرَقسْطَة ولم تنته إلاَّ بوفاته. ومهما يَكُن فإنّه لا يخفى على الباحث في أسلوب هذه الرِّسالة ظاهرة الحوار التي نجدها في مجلس المقتدر بن هود، وظاهرة سرد الأخبار والأحداث وهما عنصران مهمَّان من عناصر القصة.

ومن الأمثلة على رسائل ابن الدبَّاغ التي تجري مجرى القصص والحكايات أيضاً، رسالة تتعلق بوصف يوم من أيام الأثرياء من أبناء الطبقة المترفة في المجتمع الأندلسي، وما يتعلق به من مظاهر الترف والبذخ واللهو والمجون.

وقد افتتح رسالته بمقدمة ذكر فيها مناسبة كتابته للرسالة، فهو يعاتب فيها صديقه لانشغاله عن صلة الأصدقاء بالدنيا ومسراتها، حيث يقول: «لشدَّ ما ألهتكَ الدنيا أبا عليٍّ بإقبالها، وَشَغَلْتكَ بأحوالِهَا، فما تفكِّرُ في صِلةٍ، ولا تبتدئُ بمكاتبةٍ أو تراجِعُ عن مخاطبةٍ...»[1].

ثم انتقل لوصف مجريات يوم من أيام صديقه في إطار قصصي، حيث يقول: «وزمانُك كلُّه مُقَسَّم في أشغالٍ، ومرتَّبٌ على أحوال، تنامُ بالضحى مثقلاً من السكر، وتململ على فراشك إلى الظهر، حتَّى يتكرر رسولُ فلانٍ، فيوقظك من المنام.... ثم تركبُ وتجدُ المائدةَ موضوعةً، والأيدي لإبطائِكَ مرفوعةً، فتدنو من الطَّعام بكسلٍ، وأنت شاك من بقايا خُمارٍ أو ثملٍ، وتخدشُ من الخبز بظفرك، وتأكلُ شيئاً لطيفاً على قدرك، ثم تستلقي وتتمدَّدُ... وتستحضرُ جَنَّانَكَ فتسألُهُ عن الجنّة متى سَقَّاها، والروضةِ إن كان رَوَّاها...وبينا أنت في ذلك يستأذن عليك وكيلُكَ في ضياع الإنزالِ، فتأذنُ له في الدُّخول، ثم تستفهِمُهُ متى أقْبَلَ، وأيّ شيء عمل، وكم جَمَعَ، وما زَرَعَ، وتتعلّلُ بهذه العلل والأخبار، حتَّى تنقضي بقيةُ النهار، ثم تنشطُ لتستدمِعَ شربَ الماء، في ودِّ أحدِ الرؤساءِ، وتقيمَ من بُعد دستَ الأنس،

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٣٠٧-٣٠٨.

حتَّى تعودَ في مثل ذلك الأمس...»[1].

لقد قص ابن الدبَّاغ في هذه الرسالة أحداث يوم من أيام الأثرياء ومجرياته في الأندلس، وعرض لكثير من العادات الاجتماعية كالنوم والأكل والعناية بالمتنزهات والجنائن، واستخدام الوكلاء في إدارة المزارع، ومجالس اللهو والشراب وما إليها.

ولا تخلو هذه الرِّسالة من روح فكاهية تظهر بوضوح في تلك الصور التي رسمها ابن الدبَّاغ لأحوال صديقه وحركاته في فترات مختلفة من اليوم. ومن ذلك قوله مصوِّراً طريقة تناوله الخبز: «فتدنو من الطعام بكسلٍ... وتخدشُ من الخُبز بظُفْرِكَ»، وقوله مصوِّراً حالة صديقه بعد الأكل: «ثم تستلقي وتتمدّد، وتتثاءب وتتوسَّدُ...»[2].

فلقد رسم ابن الدبَّاغ صوراً طريفةً ضاحكةً، قصد من ورائها السخرية بصديقه والتهكم عليه، وتوجيه النقد إليه، إذ إن انشغال صديقه بالحياة وملذَّاتها حال دون صلة الأصدقاء وتأدية حقوقهم، كما يقول في خاتمة رسالته: «فمتى تتفرغُ مع هذا للصَّديق، وكيف تَتَمَكَّن من قضاء حقوقٍ؟!»[3].

وعلى الرَّغم من أنَّ قول ابن الدبَّاغ هذ يمثِّلُ موقفاً خاصاً إزاء صديقه، إلاّ أنَّه يمثّلُ أيضاً مظهراً من مظاهر النقد الاجتماعي الموجَّه إلى أبناء الطبقة المترفة في المجتمع الأندلسي.

---

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٣٠٨.

(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٣٠٨

(٣) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٣٠٨.

## ثالثاً ـ الخصائص الفنية واللغوية لرسائله

لقد أثنى الذين ترجموا لابن الدبَّاغ على براعته الفنيَّة، وقدرته على الصياغة، فقد وصفه الفتح بن خاقان بأنَّه، أحد «المشتهرين بالبلاغة، المقتصرين على حسن التناول في كل إراغة»[١]. وذكر ابن بسَّام أنَّه «جرى السِّحر الحلالُ بين قلمه ولسانه»[٢]. أمَّا العماد الأصفهاني فقد وصفه «بالاشتهار بالبلاغة، والاقتصار على حُسن البلاغ في كلِّ إراغة»[٣].

ومهما يكن من أمر، فإنَّ الباحث يستطيع القول من خلال رسائل ابن الدبَّاغ التي انتهت إلينا إنَّه قد جارى أترابه كُتَّاب الأندلس في الأخذ بالمثل الأعلى السائد، والسير على مقاييس العصر الفنية، من حيث البناء الفني للرسالة، واختيار الألفاظ، والتعبير عن المعاني.

فلقد أكثر ابن الدبَّاغ من استخدام الجمل الدّعائية والمعترضة في رسائله، ومن الأمثلة على ذلك قوله: «أعزَّك اللّه ـ عجب للمتعجب»،[٤] وقوله: «فتوهَّم ـ جعلني اللَّهُ فداك ـ صورتي إن صحّ لك توهُّم»،[٥] وقوله: «ما زلت ـ فسح اللّه لك أيُّها الوزيرُ الأجلُّ غاية الأمل ـ مُنْذُ سمعتُ فضائلك تُذكرُ»[٦].

---

(١) الفتح بن خاقان، قلائد العقيان، ج١، ص٣٤١.

(٢) ابن بسام، الذخيرة، ق٣م١، ص٢٥١.

(٣) العماد الأصفهاني، خريدة القصر، ج٣، ص٣٨٧.

(٤) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٦٨.

(٥) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٦٨.

(٦) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٧٧. ويجد الباحث أمثلة أخرى في الذخيرة، ق٣م١، ص٢٩٠، ٢٩١، ٣١٢، ٣١٤، العماد الأصفهاني، ج٣، ص٣٩٠.

ومن الخصائص الفنيَّة لأسلوب ابن الدبَّاغ التنويع بين الشعر والنثر، حيث كان يفتتح رسائله أو يضمِّنها أو يختتمها بأبيات من أشعاره أو من أشعار غيره، وذلك حسب ما يقتضيه حال الخطاب، وما يلائم سياق الرسالة وظرفها الخاص.

ومن الأمثلة على ما افتتح به إحدى رسائله من شعره، قوله مخاطباً بعض إخوانه

«تَرحَّلتُ عَنْكُمْ لي أمامي نَظْرَةٌ     وعشرٌ وعشرٌ نَحْوَكُمْ مِنْ ورائيَا

ولكنَّها نظرةٌ من خلال عبرةٍ، والتِفاتةٌ إثْر زَفْرة...»[1].

ومن الأمثلة على رسائله الَّتي اختتمها بقصائد من شعره رسالة خاطب بها أبا محمد بن عبدالبرِّ، حيث اختتمها بعدد كبير من الأبيات في نفس معنى الرسالة ومضمونها[2].

ومن الأمثلة على تضمينه رسائله أشعار غيره، قوله في رسالة كتبها في موضوع العناية: «ولولا ثقتي بالرأي الجميل، والمعتقدِ الكريمِ النَّبيلِ، لوقفتُ عند قدري، وما تعدَّيتُ طَوْري، حَتَّى يكونَ هو - أيَّده اللّه - السابقَ إلى ما يُغني عن إنشاد[3]: [بحر الطويل]

وفي النَّفْسِ حَاجَاتٌ وفيك فَطَانَةٌ     سكُوتي بَيَانٌ عِنْدَهَا وخطابُ

وَمِثْلُك مَنْ كان الْوسِيطَ فُؤادُهُ     فَكَلَّمه عَنِّي وَلْم أتَكَلَّم

---

(١) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٣٠٠.

(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٣١٧.

(٣) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٣١٤. والبيتان من قصيدتين مختلفتين للمتنبي، انظر: المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين (ت٣٥٤هـ)، شرح ديوان المتنبي، ٤ج، وضعه عبدالرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٠، ج١، ص٣٢٤، ج٤، ص٢٧٢.

وكان ابن الدبَّاغ في الأغلب ينسب الأبيات التي يستشهد بها إلى أصحابها، ومن الأمثلة على ذلك قوله: «وقاتل اللّه الحطيئة في قبره، فلشدَّ ما غرَّ بقوله[1]: [بحر البسيط]

مَنْ يَفْعَلْ الخيرَ لا يعدم جوازِيَهُ    لا يَذْهَبُ العُرْفُ بَينْ اللّهِ والنَّاسِ

..... أنَا واللّهِ اغتررتُ به، وفعلتُ خيراً فعدمتُ جوازِيَهُ...»[2].

وقد نثر ابن الدبَّاغ كثيراً من معقود الشعراء، وضمَّنه رسائله[3]، كقوله: «فعسى أن تكون بَعْدَ الممات راحةٌ من هذا النَّصَبِ، وسلوةٌ عن هذه الخُطُوب والنَّوَبِ، ودع بنا هذا التَّشكّي، فالدَّهرُ ليس بمُعْتبٍ من يجزَعُ، وما في الأيَّامِ رجاءٌ ولا مطمعٌ»[4].

وفي هذا القول لفظ محلول من معقود قول أبي ذؤيب الهذلي[5]: [بحر الكامل]

أمِنَ المَنُون وَرَيْبها تتوجَّعُ    والدَّهرُ ليس بمُعتِبٍ مَنْ يجْزَعُ

وقوله أيضاً: «ولو نال منِّي ذو حُرْمةٍ تعزَّيتُ، أو أخذ مني من فِيهِ إنسانيةٌ ما باليتُ، ولكن المحنة بأوغاد تدقُّ عن المجازاةِ مقاديرها، والبلية بذبابٍ يحميها من أن تُنَال مقاذيرها»[6].

---

(١) الحطيئة، جرول بن أوس العبسي (ت ٤٥هـ)، ديوان الحطيئة برواية ابن حبيب عن ابن الأعرابي وشرح أبي سعيد السكري، دار صادر، بيروت، ١٩٨١، ص٧٧.

(٢) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٥٨.

(٣) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٦٠، ٣٠٠، ٣٠٥، ٣٠٧.

(٤) الفتح بن خاقان، قلائد العقيان، ج١، ص٣١٦-٣١٧.

(٥) ديوان الهذليين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥، (نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصريَّة)، ق١، ص١.

(٦) ابن بسام، الدخيرة، ق٣م١، ص٢٦٠.

فقد حلَّ هذا من قول إبراهيم بن العباس الصُّولي في محمد بن عبدالملك بن الزيَّات[1]: [بحر المتقارب]

نـجـا بـك لُـؤْمُـكَ مَـنْـجَـى الـذّبـابِ    حَـمْـتــهُ مـقــاذِيــرُهُ أن يُــنَــالا

وقد حرص ابن الدبَّاغ على الاقتباس من القرآن الكريم، فكان يورد بعض الآيات بصيغتها ولفظها، ومن ذلك قوله في رسالة كتبها في موضوع الوصايا: «ولا استبطأت من طولِ مَوْلاَي وفضله، ولكن ليس للمرء من عملٍ، في قوله عَزَّ وجَلَّ ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ﴾[2]....»[3].

وكان يورد، بعض الآيات بمعناها دون لفظها، ومن ذلك ما ورد في قوله: «وردني لك كتاب... فَضَضْتُهُ عن أسطرِ فيها سوادٌ، لم ينحصل منه مستفادٌ، فتعوذتُ بربِّ ذلك الفلقِ، من شر ذلك الغسق[4]...»[5].

واحتفل ابن الدبَّاغ بذكر الأمثال والحكم والأخبار من الجاهليَّة حَتَّى عصره، ومن ذلك ما ورد في قوله: «هات يا سيدي عَتْبَكَ وعتابك، واشحذْ للملام شفارَكَ وحرابَكَ، تجدْني لاحتمالِكَ عَوْداً[6] بجنبيه جُلَب[7] وعليه من قراعِ الدهر نُدَب....»[8].

(١) الصُّولي، إبراهيم بن العبَّاس (ت٢٤٣هـ)، ديوان الصولي في الطرائف الأدبية، القسم الثاني، صححه وخرجه وعارضه على النسخ المختلفة وذيله عبدالعزيز الميمني، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٧، ص١٦٣.

(٢) سورة الأنبياء، الآية، ٣٧.

(٣) ابن بسام، الذخيرة، ق٣م١، ص٣١٤.

(٤) انظر: سورة الفلك، الآيتان، ١ و ٣.

(٥) الأصفهاني، خريدة القصر، ج٣، ص٣٩٠.

(٦) العَوْدُ: الجمل المسن (ابن منظور، اللسان: مادة عود).

(٧) الجُلَب: آثار الدّبر (ابن منظور، اللسان: مادة جلب).

(٨) ابن بسام ، الذخيرة، ق٣م١، ص٢٦٤.

في هذا القول اقتباس من المثل «أصْبرُ من عوْدٍ بِدَفَّيه الجُلَب»[1].

ومن ذلك أيضاً ما ورد في رسالة خاطب بها بعض إخوانه يحضُّهم على الزُّهد، وترك ملذات الحياة، حيث يقول: «فهنيئاً لكم تَنَفُّسَ أنفاسها، وتعاطي أكواسِها... وموتوا سُكْراً، ولا تَغْصُوا لشاربها أمْراً، واتَّخِذوا الحَسَنَ[2] في دينها نَبِيًّا[3].

ومن ذلك أيضاً قوله: «وأنا منذ احتلاله... تارةً أطالعُ أخبار بِشْرٍ وهند...»[4].

ولقد أخذ ابن الدبَّاغ بالكتابة المتأنقة، وأكثر من استعمال المحسّنات البديعية والمعنوية. ومن أبرز المحسّنات البديعية التي اهتم بها السَّجْع القائم على تنويع الفواصل، وقصر العبارات، ونلمح هذه السمة في قوله: «كتابي، وأنا كما تدريه غَرَضٌ الأيَّام ترميه، ولكنِّي غير شاكٍ لآلامها، لأنّ قلبي في أغشيةٍ من سهامها، فالنَّصل على مثله يَقَعُ، والتَّألُّم بهذه الحالة قد ارتفع، كذلك التَّقريعُ إذا تتابَعَ هانَ، والخطبُ إذا أفرَطَ في الشدَّةِ لانَ...»[5].

أمَّا الجناس فيبدو في قوله في رسالة يعاتب فيها ابن حَسْداي: «وكنت عَهِدْتُكَ لا تَمْنَعُ من مُدَاعبة من يُداعبك، ولا تنقَبض عن مجاوبه من

---

(١) جاء في فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، أن هذا المثل لحلحلة بن قيس بن أشيم الفزاري. انظر: أبو عبيد البكري، فصل المقال في شرح الكتاب الأمثال، حققه وقدّم له وعلّق عليه د. إحسان عباس ود، عبدالمجيد عابدين، دار الأمانة، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧١، ص٤٩٨.

(٢) يريد الحسن بن هانئ (أبا نواس)

(٣) ابن بسام، الذخيرة، ق٣م١، ص٢٨٣.

(٤) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٧٤.

(٥) الأصفهاني، خريدة القصر، ج٣، ص٣٨٧-٣٨٨.

يُخاطِبُكَ، فمن أَيْنَ حَدَثَ هذا التَّعالي، وما سَبَبُ هذا التَّغالي؟!»[1] فقد جانس بين لفظي: التَّعالي والتَّغالي جناساً ناقصاً.

ومن المحسِّنات المعنوية التي اهتم بها ابن الدبَّاغ، الطِّبَاق، ومن الأمثلة على ذلك، ما ورد في رسالة جاوب بها بعض إخوانه، حيث يقول: «وإن أفاتَتْني من السُّرور برؤيتك غُنماً، ولك أنت أحفلُ الشُّكر، فيما تلَطَّفْتَ به من البرِّ، فاخترْ إخواناً يجارونني في الذمِّ والمديح، ويساعدونني على الحَسَنِ والقبيحِ»[2]. فقد طابق ابن الدبَّاغ بين لفظي: الذَّم والمديح، ولفظي الحَسَن والقَبِيح.

ومن ذلك أيضاً ما ورد في رسالة بعث بها إلى أحد إخوانه يخبره بانكشاف الغُمَّة، وقُرْب العفو عنه، حيث يقول: «وهذا هو المعهودُ منه تعالى في أن يديلَ من الضرَّاء بالسرَّاء، وينقل من الشَّدةِ إلى الرَّخاء...»[3] حيث طابق بين الألفاظ: الضرَّاء والسرَّاء، والشِّدَّة والرَّخاء.

(١) الفتح بن خاقان، قلائد العقيان، ج١، ص٣١٨.
(٢) ابن بسام، الذخيرة، ق٣م١، ص٢٩٣.
(٣) ابن بسام، المصدر السابق نفسه، ق٣م١، ص٢٥٦.

## الخاتمة

لقد جاءت رسائل ابن الدَّبَّاغ التي انتهت إلينا ممثلة لحياته الخاصّة من جهة، وللحياة الأندلسيَّة العامة المضطربة، في القرن الخامس الهجري، من جهة ثانية، فقد تناولت موضوعات أدب الرسائل المختلفة، مثل الشكوى من الزمان، ووصف النكباتو والمحن والمصائب، والنقد الاجتماعي، والوعظ والدَّعوة إلى الزُّهد، وسرد القصص والحكايات، ووصف الطبيعة، إلى جانب عدد آخر من موضوعات الرسائل الإخوانية، كالمديح والثناء والشكر والوصايا والشفاعات.

أمّا من الناحية الفنية، فقد أخذ ابن الدَّبَّاغ بالكتابة المتأنفة، وأكثر من استعمال المحسنات البديعية في رسائله، على نحو ما كان يفعل معاصروه من الأندلسيين والمشارقة، وقد كان السجع والازدواج والجناس، من أكثر هذه المحسنات البديعية شيوعاً، وقد أجاد في استعمالها، وحذق مواطن الرَّوعة والجمال فيها، إلاَّ أنه مال إلى الاعتدال في استخدامها، فلم يسرف، ولم يفتن في اصطيادها، وقد جرى في هذا المجال مع ما يتفق وطبعه ومقدرته الثقافية، وما له من كفاءة فنية في تحسين المعنى أو ابتكاره، أو توليده في أثواب جديدة.

# المحتويات

## بناء السرد التراثي قصة «بياض ورياض»



## رسائل الوزير الكاتب أبي المُطَرِّف بن الدّبّاغ
## (موضوعاتها وخصائصها الفنيّة واللغويّة)